Felsefe dergisi

Devlet ve Toplumsal Oluşum
Tarihsel ve Toplumsal
Edebiyat Kuramı

'87/2

YENİ KİTAPLAR

KIZIMA MEKTUPLAR

Ataol Behramoğlu

-şiir-

ZORBA VE OZAN

Özdemir İnce

-şiir-

GÜMÜŞ OLMAK İSTİYORUM

(Rafael Alberti'nin Seçtikleri)

Federico Garcia Lorca

(Çev: Adnan Özer)

-şiir-

MOZART VE SALIERI

Aleksandr Puşkin

(Çev: Tomris Uyar)

-tiyatro-

BÜYÜKDEDEM MARX

Robert-Jean Longuet

(Çev: Renan Akman)

DİKKATLİ ARİOSTOS

Yannis Ritsos

(Çev: Herkûl Millas)

-roman-

YİTİK KORU

Rafael Alberti

(Çev: Ahmet Cemal)

BİR SAVAŞÇININ KONUŞMALARI

Henri Barbusse

(Çev: Sevgi Tamgüç)

ÇIKIYOR

Felsefe dergisi

Felsefe dergisi

Mart '87
İki ayda bir çıkar

Sahibi: De Basım Yayın Dağıtım Ltd. Şti. Adına Ayhan Kızılöz

Yazı İşleri Müdürü: Fevzi Göloğlu

Genel Yayın Yönetmeni: Aziz Çalışlar

Yönetim Yeri:
Nuruosmaniye Cad. Atay Apt. No. 5 Kat: 3 Cağaloğlu/İST.

Baskı-dizgi: Kent Basımevi
Sayı: 19

Danışma Kurulu: Macit GÖKBERK (Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Eski Başkanı), Osman GÜREL (Doç. Dr., Ankara Üniversitesi Fen Fakültesi Kimya Bölümü Öğretim Üyesi), Selâhattin HİLÂV, Arslan KAYNARDAĞ, Uluğ NUTKU (Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi), Oğuz ÖZÜGÜL, Gencay ŞAYLAN, Afşar TİMUÇİN (Doç. Dr., Mimar Sinan Üniversitesi Öğretim Üyesi), Hilmi YAVUZ (Mimar Sinan Üniversitesi ve Boğaziçi Üniversitesi Fen - Edebiyat Fakülteleri Öğretim Üyesi), Şahin YENİŞEHİRLİOĞLU (Doç Dr., Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi).

İÇİNDEKİLER

FELSEFE TARİHİ

Avrupa Burjuvazisinin İlk Döneminin İdeolojisi Olarak Descartes Felsefesi 5
Kürşat GÜNEY

Klasik Alman Felsefesinde Barış Düşüncesi 15
Erhard LANGE / Türkçesi: Kâmil YALIN

Çağdaş Düşünceye Giriş 27
Afşar TİMUÇİN

FELSEFE SORUNLARI

Devlet ve Toplum Üzerine Araştırma 69
Nicos POULANTZAS / Türkçesi: Ergin KOPARAN

Devletin Temelleri, Farklılığı ve Biçimlenme Süreçleri 79
Maurice GODELIER / Türkçesi: Ergin KOPARAN

ESTETİK VE SANAT KURAMI

Bir Roman Sosyolojisinin Sorunlarına Giriş 99
Lucien GOLDMANN / Türkçesi: Şahin YENİŞEHİRLİOĞLU

Tarihsel Poetika 112
Mihayil KRAPÇENKO / Türkçesi: Kevser KAVALA

FELSEFE HABERLERİ

Arap Ülkelerinde Felsefi Düşüncenin Güncel Sorunları 134
Karl MELZER / Türkçesi: Uluğ NUTKU

FELSEFE BİBLİYOGRAFYASI

Arap Harfli Türkçe Felsefe Kitapları Kaynakçası (1849 - 1928) 157
Kadir YERCİ

FELSEFE SÖZLÜĞÜ 170
Afşar TİMUÇİN

KİMLİKÇELER 175

Biographies 177

Contents / Summaries 179

FELSEFE TARİHİ

AVRUPA BURJUVAZİSİNİN İLK DÖNEMİNİN İDEOLOJİSİ OLARAK DESCARTES FELSEFESİ

Kürşat GÜZEY

I

Bu çalışmada Descartes felsefesinin, içinde oluştuğu toplumsal koşullarla ilişkisini ortaya koymaya çalışarak, neden yeniçağ felsefesinin başlangıcında yer alması gerektiğini tartışacağım. Dolayısıyla onun ideolojik konumu da söz konusu olmaktadır. Burada herhangi bir filozofun yalnızca siyasal ve ahlaksal görüşlerinin değil, aynı zamanda metafizik ve bilgi kuramının da köklü bir biçimde içinde bulunduğu toplumsal koşullara (doğal olarak, bilimin gelişmişlik düzeyini de göz önüne alarak) bağımlı olduğunu göstermek istiyorum. Bence, felsefe tarihi çalışmasının en önemli görevi budur. Çünkü, bir filozof tarafından kullanılan kavramlar sadece yaşadığı dönemdeki bilimin gelişme düzeyi yoluyla açıklanamamaktadır...

Şu çok açıktır ki, tüm filozoflar felsefenin doğası gereği mutlak'a ulaşmayı amaç edinmişlerdir; çünkü felsefe doğayı, toplumu, bir bütün olarak kavramaya yönelir. "Soyut bilimlere karşıt olarak felsefe, dünyayı, bu dünyanın çeşitli somut (tikel) durumları arasında en genel yanları ve yasaları açısından ele alır." Bu "en genel yanlar", çeşitli tarihsel nedenlerle, felsefe tarihinde mutlak-olan'a dönüşmüştür hep; yani, bu mutlak-olan, her zaman belirli bir toplumsal sınıfın mutlak-olan'ı-

dır. Filozofların amaçlarını (mutlak'a yönelme) gerçekleştirdikleri tarihsel toplumsal ortam, onları sınırlamış ve sistemleri de belli bir toplumsal sınıfın konumuyla uyumlu olmak zorunda kalmıştır.

Descartes köktenci eleştirisinde, yöntemsel-kuşku'ya dayanarak bilimlerin temel ilkelerini olumsuzlar. Daha sonra olumsuzlanmasına olanak görmediği **"Cogito ergo sum"** önermesine ulaşır.

"Descartes" ben'i, süjenin kendinin bilinci, varoluşundan kuşkulanılmayacak ilke olarak saptıyordu, çünkü düşünme ediminin kendisi önceden ben'i varsayıyordu. Düşünülen ben'in varoluşu, tüm geri kalan bilgiye temel oluşturmak için, açık ve seçik olması yeterli, içten kavranan, doğrudan doğruya verilmiş, ussal bir hakikattir.[2] **"Cogito"**yu temellendirmesine ilişkin iki deyişine daha bakalım.

"Şu düşünüyorum öyle ise varım hakikatinin, şüphecilerin en acayip faraziyelerinin bile sarsmaya gücü yetmeyecek derecede sağlam ve emin olduğunu görerek, bu hakikati, aradığım felsefenin ilk ilkesi olarak kabul etmeye karar verdim."[3]

"Çünkü düşünen öznenin, düşünürken gerçekten varolmadığını kavramak bize o denli aykırı geliyor ki, en şaşılası varsayımlara karşın, şu **'cogito ergo sum'** sonucunun doğru olduğuna ve bunun, düşüncelerini bir sıra içinde yönlendiren bir kimseye görünen ilk doğru sonuç olduğuna inanmaktan kendimizi alamıyoruz."[4]

"Ben'in belirli içsel bir deneyim olarak, bilincin bir yaşam görüngüsü olarak ortaya konulmasının felsefi çözümlemede bir ilerleme olduğu açıktır. Doğal olarak, süje'nin birliğini belirgin biçimde saptama olanağı kapitalist üretim ilişkilerinin gelişmesiyle, bireyin ve kişiliğin büyüyen önemiyle bağlantılıdır. Aynı zamanda, Descartes'ın felsefi sisteminde ben'in varoluşu savına, aksiyonların matematik sistemdeki yeri gibi bir yer verdiği belirtilmelidir."[5]

Descartesçı sisteme attığımız daha ilk adımda, burjuva sınıfının toplumda kendi kendine dayanabilme gücünü elde edişinin öznel bir biçimde yansımasıyla karşılaşıyoruz. Descartes'ın sesi, kendi maddi gücünün ve olanaklarının bilincine varmış burjuvazinin sesidir. "Tanrı, ben bir şey olduğumu düşündükçe, birşey olmam, veya şimdi varolduğum gerçek olduğu halde, bir gün gelip de var olmadığının doğru olması, ya da iki ile

üç toplamının beşten ne eksik ne fazla olması için hiçbir şey yapamaz",[6] diye yazıyordu.

Felsefenin İlkeleri adlı yapıtında Tanrının bizi aldatabileceğini düşünen Descartes, şöyle devam ediyor: "Kuşkulu şeylere inanmaktan sakınmamıza olanak tanıyarak aldanmamıza engel olan **özgür*** bir tutumumuz vardır. Bizi yaratan her istediğini yapsa, hatta bizi aldatmaktan zevk bile duysa, kendimizde özgürlüğün varlığını duymaktan geri kalmayız. Bu öyle bir özgürlük anlayışıdır ki, onunla biz istediğimiz zaman iyice bilemediğimiz şeylere inanmaktan kaçınarak aldanmamızın önüne geçebiliriz."[7]

Bu iki metinde görüldüğü gibi; ben'in Tanrı'ya karşı sınırlarının çizilmesi, Tanrı'nın etkinliğinin sınırlandırılması çabası, Descartes'ın sorunlarıdır. İnsanın (bunu siz burjuvazinin diye okuyun) özgür tutumu, Tanrı'nın (bunu siz feodalin diye okuyun) karşısına çıkarılıyor. Bir yandan düşünen varlık olarak kendi varlığını her şeyin ilerisinde görürken, diğer yandan Tanrı'yı matematik yasalara bağımlı kılıyor.

Descartes'ın Tanrı kanıtlaması da zaten Tanrı'yı mantık yasalarından çıkarıyor. "En olgun biçimini Anselmus'ta bulan bu tanıtlamanın klasik biçimi şudur: Tanrı en gerçek ve en yetkin varlıktır. Tanrı'yı bir defa varolan bir defa varolmayan bir şey diye düşünelim. 'En gerçek, en yetkin' varolunca, gerçeklik ve yetkinlik bakımından varolmayışına göre daha fazla bir şey olur; var olmadığı düşünülürse, onun 'en gerçek' ile 'en yetkin' oluşundan bir şey eksilir, dolayısıyla 'en gerçek, en yetkin' bir varlık olamaz; böyle düşünmek de 'en gerçek varlık' kavramıyla **mantık** bakımından bir çelişme olur. Ama 'en gerçek varlığın var olmaması' düşüncesi mantık bakımından çelişik ise, bunun karşıtı, yani Tanrı'nın var olduğu düşüncesi **mantık** bakımından zorunludur; öyleyse Tanrı vardır."[8] "Dikkat edilirse bu kanıtlamada, Tanrı'nın varlığı, yalnızca Tanrı kavramından çıkarılıyor. Anselmus bu kanıtlamasında tam bir rasyonalisttir. Zaten her rasyonalist bilgi bizi, zorunlu olarak, bu ontolojik kanıt türünden hiç deneye dayanmayan bilgilere götürür. Çünkü

---

* «Özgürlük, Fransız burjuvazisinin bütün dünyaya ateşli sözlerle ilan ettiği «İnsan Hakları Bildirisi»nin ilk sözcüğü oldu.»
(L. Goldmann, **Kant Felsefesine Giriş**; Çev.: A. Timuçin, İstanbul 1983, s. 38).

her rasyonalist felsefe öyle bir kavramı kabul etmeye zorunludur ki, bu kavramı yalnızca düşünmekle kendisine karşılık gelen objeyi de anlayabilelim"[9]. Yani Descartes'ın ontolojik kanıtı kullanması, bir yandan da felsefesinin hem içsel (rasyonalist), hem de dışsal (mantıksal) yapısıyla uyumlu olmasındandır.

Descartes, Tanrı'ya "sonsuz ve sınırsız" der yalnızca ve onu yaratıcı olarakta kabul eder. Ortaçağın tanrısal akılda bulunan kategorilerinden hiç söz etmez. Dışdünyanın varlığının güvencesi Tanrı'dır; doğa yasalarının aynı düzenlilikler içinde sürüp gitmesi de hep Tanrı'ya bağlanarak açıklanır. Ne de olsa o günlerde feodal sınıflar güçlerini Fransız toplumunda tamamen yitirmemişlerdi. Ayrıca, Descartes'ın felsefesinde Tanrı'nın yüklenmiş olduğu doğa yasalarının düzenli bir biçimde sürüp gitmesini sağlama görevi o sıralarda mekanik bilimlerinin gelişmişlik düzeyi ile de bağıntılıdır. Çünkü mekanik bilimi henüz süredurum yasasıyla, Copernicus'un güneşmerkezli sistemini bir ve aynı ilke altında toplayamamıştı. Newton bu sonuca ulaştıktan sonra, (çok ilginçtir ki) İngiliz felsefesi, nedenselliği eleştirmektedir. Bu bize felsefenin bilimsel gelişmişlik düzeyinden çok, toplumsal gelişmişlik tarafından belirlendiğini gösterir. İktidarda bulunan İngiliz burjuvazisinin ideologları, bu bilimsel verilerden devrimci sonuçlara ulaşmak zorunda değildiler. Voltaire kanalıyla Fransa'ya ulaşan bu düşünceler, Tanrı'yı ya yok etti ya da ilk devindirici olarak kabul etti. Sorunun Descartes' taki durumu çok daha ilginç. Şöyle ki, evet, bir yandan bilimsel gelişmenin düzeyi, evrenin bütünlüklü işleyişini açıklamaya yetmemektedir, ama, hayvanın makine olduğunu gösteren çok mu veri vardır! Neden Descartes, burada bilimden kalkarak spekülasyon yapmıyor da, Tanrı'yı işin içine sokuyor? İşte tam burada biz ideolojik olanın önemini görüyoruz. Bu tam egemen olmamış burjuva sınıfının güçsüzlüğüne bağlıdır.

II

Şimdi Descartes'ın felsefesindeki tözler sorununa yönelelim: 1) Tanrı, 2) tin ve 3) madde, Descartes'ın üç tözüdür. Madde ve tin sonlu tözler, Tanrı sonsuz tözdür. Descartes, maddesel ve tinsel tözleri, birbirinden kesin çizgilerle ayırır. Spinoza bu düşünceyi şöyle dile getirir: "Cisim daha büyük bir cisimle...,

düşünce başka bir düşünceyle sınırlanmıştır. Fakat cisim, düşünce ile ve düşünce cisimle sınırlandırılmamıştır."[10] Eğer dikkatimizi Descartes'ın töz tanımına yöneltirsek, tin ve maddenin "töz" olarak kabulünü çelişkili bulabiliriz. Descartes da bu çelişkinin farkındadır ve gerçek anlamda töz yalnızca Tanrı' dır, der. "Tözü kavradığımız zaman, onu, varolmak için ancak kendine gereksinen bir şey olarak kavrıyoruz."[11] Bilindiği gibi, "her tözün temelli bir özniteliği vardır; tininki düşünce, cisminki uzamdır".[12]

Descartes'ın kendi yönteminden kalkarak kurduğu bu metafizik, tüm diğer bilimlere temel olur. "Descartes'ın metafiziğinin, bütün görünüşlerine rağmen, büsbütün başka bir konusu vardır: o da fiziğın temellerini sağlamaktır"[13]. "O, metafizikten ancak bir şey istiyor, o da ilim hakikatine sağlam bir dayanak sağlamaktır"[14]. Okullardaki (iskolastik üniversitelerdeki) ders kitaplarında metafizik, her zaman fizikten sonra yer alırdı. Oysa Descartes, felsefeye metafizikle başlayarak, bu konuda süregelen kalıpların dışına çıkıyordu.

"Metafiziğin verdiği güvenceyle felsefe yalnız dünyayı açıklamaktadır; bu nedenle metafizik zorunlu bir hareket noktası olmaktadır. Bu noktadanda doğrudan fiziğe geçilecektir. Tanrıbilime bile yüz çeviriyor dememekle birlikte Descartes'a ilişkin şunları söyleyebiliriz: Filozofun amacı "yüksek bilgi" edinmek değildir, onun her şeyden önce gelen ve biricik amacı doğanın bilimidir"[15].

Daha önce maddi dünyanın varlığının güvencesi Tanrı'dır, demiştik. Bu konuda şunları söyler Descartes: "Madem ki Tanrı, özüne aykırı olduğu için bizi aldatmıyor, öyleyse uzunluk, enlilik ve derinlikçe uzamlı töz vardır. Ve şimdi ona ait olduğunu açıkça benimsediğimiz tüm özellikleriyle dünyada bulunmaktadır."[16] Halbuki antık ve ortaçağlarda, "madde belirsizliktir, düşünülemeyen, dil ile söylenilemeyen maddedir. Onun gözünde ise, madde bir kişilik, bır öz mevkiine çıkmıştır; en iyi bilinen ve düşünülen maddedir, dolayısıyla tam anlaşılır olan odur ve ondan edinilen fikir ile ona hükmetmek mümkündür."[17] Gerçekten de Bacon'ın bu yararcı anlayışı, Descartes gibi idealist bir filozofta da aynen açığa çıkar: "Onlar (fızik üzerine bilgiler) bana hayatta pek faydalı birtakım bilgilere ulaşmanın mümkün olduğunu ve okullarda okutulan teorik felsefe yerine bir pratiği bulunabileceğini, onunla da ateş, su, hava, yıldızlar,

gökler ve bizi çevreleyen başka bütün cisimlerin kuvvet veya tesirlerini, sanatçılarımızın çeşitli sanatlarını bildiğimiz kadar seçikçe bilerek, onları elverişli oldukları işlerde aynı tarzda kullanabileceğimizi, böylece doğanın hâkim ve sahipleri olabileceğimizi göstermişti'"[18]. Böylece, ortaçağda formların taşıyıcısı olan tanrısal akıl belirsiz kılınmış (çünkü idealar onda değildir artık), madde belirlilik kazanmıştır. Descartes, statik idealar, kategoriler sistemi yerine, araştırmanın kendisinden türetilen kategorileri geçirmiştir. Maddesel töz, Descartes felsefesinde, canlı cansız tüm biçimlerinde, mekanik yasalara göre devinir. Evrende hiçbir hareketsiz noktanın olamayacağını ve devinimin toplam niceliğinin değişmezliğini bu yasalardan çıkarır Descartes. Uzam ve zaman, maddesel tözün varoluş biçimleri olarak düşünülür. Bu mekanik evrende herhangi bir özgürlük söz konusu olamaz, her şey zorunluluğa bağlıdır.

Burada, evrendeki yasaların Tanrı tarafından sürdürüldüğü düşüncesini tartışırken ele aldığım bir konuya yeniden dönmek istiyorum. Descartes'ın (belki de tüm filozofların felsefelerinde), metafizik, iki boyutta yer alır. Birincisi, çağının ideolojik koşullamalarından ileri gelen, filozofun bağlandığı toplumsal sınıfın dünya görüşünün en özlü yansımasında, özellikle bilgi kuramı ve varlık felsefesindeki metafizik. İkincisi, çağının bilimsel gelişmişlik düzeyinden kalkılarak yapılan kurgularla ortaya çıkan metafizik, yani bilginin gelişmişlik düzeyinden kalkarak tüm varolanı açıklama çabasının doğurduğu metafizik. Buna bir örnek, mekanik canlı düşüncesidir. Descartes, yalnızca canlıyı değil, örneğin maddenin katı durumunu da çağının sınırları içinde mekanik ilkelerle açıklamaya çalışır: "Sert cisimlerin parçalarının birbirine bağlanmalarının nedeni, onların birbirlerine karşı durgunluk halinde olmalarıdır"[19]. Burada önümüze çıkan metafizik, Nicolai Hartmann'ın vurguladığı türden, bilimin yetersiz kaldığı alanların açıklanması anlamında metafiziktir. Bu, metafiziğin sadece bir boyutu. Descartes'ın felsefesinde, Tanrı'nın evrenin yasalarını sürdürmesini sağlamasında da görüldüğü gibi, ideolojik konumdan ileri gelen bir metafizik de vardır. Bu örnek, aynı zamanda, yapılan ayrımın özünde yöntemsel olduğunu gösterir. Çünkü burada Tanrı mekanik yasaların kendi kendilerini sürdürmelerini sağlamaktadır, yani bir içiçe geçme vardır. Tüm devinim mekaniktir, bunların süregenliği ise Tanrı'ya bağımlıdır. Descartes, ortaçağı sona erdirirken, felsefesinin içeriğini mekanik bilimi ve burju-

va ideolojisiyle doldurur. Kullandığı biçimlerde ise ortaçağın izleri henüz silinmemiştir.

Descartes'ın ortaçağdan koptuğu önemli noktalardan biri de bilgi kuramıdır: "Descartes'ın bilgi yöntemi bir bütün halinde en basit özden kalkarak, onun bütün öbür öğelerle ilişkisini ortaya çıkarmaya ve ancak matematiksel yolla ortaya konan bir ilişkiyi matematiksel, bir dille adlandırmaya dayanır. Öyle ise yöntem ilişkili durumları ölçerek karşılaştırma yoludur. Buna çok genel anlamda doğa yasalarının matematiksel okunuşu da diyebiliriz."[20] "Şeyler, şeyler olarak araştırma konusu değildir Descartesçı anlayışta; araştırma, şeyler arası ölçülebilir ilişkiyi konu edinir."[21] Kendisi de matematikçi olan Descartes, bilimlerin kazanmış olduğu niceliksel yapıyı felsefeye katıyor böylece. Mekanik bilimi zorunlu olarak niceliğe başvuruyordu. Descartes çağında bu bilim, yavaş yavaş üretime de uygulanmaya başladı.

"17. yüzyıl da makinenin dağınık olarak kullanılması büyük önem taşır, çünkü zamanın büyük matematikçileri, mekanik bilimin yaratılmasında pratik bir temel, itici bir kuvvet sağlamıştır."[22]

Descartes'ın yaşadığı dönemde, Renaissance döneminin tüm kargaşası durulmaya başlamıştı. Tüm Avrupa'da burjuvazi ya iktidara gelmiş, ya da iktidara ortak olmuştu. Fransa'da Richelieu, burjuva sınıfının temsilcisi olarak, başbakanlık görevini yürütüyordu. 17. yüzyılda egemen olan burjuvazi, ticaret burjuvazisiydi. Bu burjuva sınıfların merkantilist amaçlarına uygun olarak, devlet, mutlak monarşi biçimini almıştı. Merkantilist iktisat düşüncesi, tüm zenginliğin altın ve gümüşten oluştuğuna inanır. Dışsatım yoluyla ülkeye bu değerli madenlerin akışını sağlamak ister. Özellikle, işlenmiş mal alımına karşıdır." Aynı ulustan olan tüccarlarla yapımcıları, çırakları daima özdeş ve de hükümdarın çıkarlarıyla uyum halinde kalacak yekpare bir vücut şeklinde sunuyor merkantilistler."[23] Burada biz Descartes düşüncesinin aldığı biçimleri açıklamak için birçok veriler buluyoruz. Önce, Descartes, yalnızca kendinden önceki felsefenin şüpheciliğini aşmakla kalmıyor; aynı zamanda bunu felsefi bir sisteme kadar ilerletiyor. Bu gücü kendisinde bulmasının nedeni, Montaigne'den daha zeki, yetenekli vb. olmasıyla açıklanamaz. Şüpheciliği aşabiliyor Descartes, çünkü artık toplumsal gelişmenin doğrultusu açığa çıkmıştır. "Diplomatik sa-

vaşlar, iç isyanlar ve ölümü, Richelieu'nün çizdiği projelerin bitirilmesine olanak vermedi. Fakat 'hatırları' ile 'siyasal vasiyeti', düşüncelerini açıkça ortaya koyduğundan, (halefi-K.G.) Colbert, uygulamaya hazır proje bulmakta güçlük çekmedi"[24]. Richelieu, vasiyetinde, merkantilizmin uygulanmasını istiyordu. Colbert, tutarlı bir biçimde uygulamıştır bu düşünceleri. Gelecek şüpheli ve belirsiz değildi artık, gelecek burjuvazinindi. "Eskilerin derslerinin etkisinden kurtulmuş bulunan zekânın sonsuz keşiflere doğru sağlam adımlarla yürüdüğü ortaya çıkmıştı"[25]. Tanrı'nın evrende tüm yasaların işlemesini sağlama görevi, toplumda Kralın merkantilist düşünceyi gerçekleştirme görevine benzemiyor mu? "Fransa'daki din savaşları sırasında devletin gücü ve işlevleri, en azından onun varlığı kadar tehlike içindeydi. Kral o dönemde bu türden tehlikelere yalnız başına karşı koyabilmekteydi. Toplumun farklı sınıfları arasında aracı konumunda olduğundan orta sınıfın desteğinden yararlanmakta ve büyük bir paralı orduya güvenmekteydi. Böylelikle de, aynı zamanda otoritesini, toplumun çatışan kesimlerine, dinleri ne olursa olsun, birleşmeyi empoze edecek bir biçimde kullanabilmekteydi. Bu durum ayrıca, monarşik yönetimin tanrısal kökenli olduğu inancının yeniden canlanmasına da yardım ediyordu. Monarşik yönetimin tanrısal kaynaklı olduğu inancı ise, doğal olarak, Kral'a kayıtsız şartsız boyun eğmeyi, onun tüm ayrıcalıklarının tanınmasını ve halk, Kral'ı bir sapkın olarak görse bile, başkaldırısının yasaklanmasını da gerektiriyordu. Monarşi tüm farklı sınıfların konumunu ve onların ekonomik ve siyasal haklarını güvence altına almıştı. Kral iradesi tek başına yeni yönetsel kurumların oluşturulmasını ve bu kurumlardaki değişimleri belirlemekteydi"[26].

III

Descartes'la ilgili son sözlerimiz onun neden yeniçağ felsefesinin kurucusu olarak düşünüldüğünü göstermeye ayrılıyor. 17. yüzyılın birinci yarısı, Renaissance'ın insan zihni tarafından ele alınıp işlenen çeşitli alanlarda birbiri ardından meydana getirmiş olduğu büyük özgürleştirici hareketin felsefe alanında ortaya koyduğu olgun meyvelerini toplamak şansına erişti. Bu yüzyılın ilk yıllarında Bacon, ortasına doğru Descartes ortaya çıktılar. Kendilerini yeniçağda materyalist bir evren

görüşünün gerçek canlandırıcıları olarak kabul edebileceğimiz Gassendi ve Hobbes, Descartes'ın çağdaşlarıdırlar. Ancak genellikle 'felsefenin yeniden kurucuları' olarak adlandırılan Bacon ve Descartes'ın da materyalizmle sıkı ve dikkate değer ilişkileri vardır"[27]. Ama gene de genellikle tüm çalışmalarda yeniçağ felsefesinin kurucusu olarak Descartes gösterilir[28]. Bu bir kabul mü, yoksa nesnel dayanakları olan bir zorunluluk mu? Bana göre bunun bir zorunluluk olduğunu Descartes felsefesinin şu dört özelliği göstermektedir:

1) Bacon'da bile fizik bilgisinden metafiziğe, Tanrı bilgisine geçilmektedir. Oysa Descartes, metafiziği ve Tanrı'yı dünya bilgisine temel yapar.
2) Tanrısal akıldaki formları bir kenara bırakarak, kategorileri, araştırma sürecinde saptar.
3) Süreci kavramaya yönelik niceliksel bilim anlayışını felsefeye katar; mekanik bilimini felsefece değerlendirir.
4) **"Cogito"** ilkesiyle bireyi çıkış noktası olarak alır ve onu öznellik boyutunda özgür kılar.

NOTLAR :

1. V. Kelle, M Kovalson, **Marxçı Toplum Kuramının Ana Çizgileri,** çev. Ö. Ufuk, Öncü yay., tarihsiz, s. 320.
2. W.A. Lektorski, **Das Subjekt-Objekt Problem in der klassischen und modernen bürgerlichen Philosophie,** Alm. çev. D. Wittich, Berlin 1968, s. 22.
3. Descartes, **Metot Üzerine Konuşma,** (MÜK), çev. M. Karasan, M.E.B. yay., İstanbul 1967, 3. basım, s. 35.
4. Descartes, **Felsefenin İlkeleri** (Fİ), çev. M. Akın, Say yay., İstanbul 1983, s. 57.
5. Lektorski, a.g.e., s. 23.
6. Descartes, **Metafizik Düşünceler** (MD), çev. M. Karasan, M.E.B. yay., İstanbul 1967, 3. basım, s. 148.
7. Fİ, s. 56.
8. Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi,** Remzi Kitapevi, İstanbul 1980, 4. basım, s. 265-6.
9. Ernst von Aster, **Felsefe Tarihi Dersleri,** çev. M. Gökberk, İ.Ü. Ed. Fak. Yay., İstanbul 1946, s. 245.
10. Spinoza, **Etika,** çev. H.Z. Ülken, Ülken yay., İstanbul 1984, 3. baskı, Bölüm I, Tanım III.
11. Fİ, s. 89.
12. Fİ, s. 90.
13. MD, s. 88, Charles Adam'ın önsözü.
14. MD, s. 83.
15. Fİ, s. 8, C. Adam'ın önsözü.

16. Fİ, s. 110.
17. Laberthonniere, **Descartes Üzerine Tetkikler**, çev. M Karasan, M.E.B. yay., Ankara 1977, 2. basım, s. 16.
18. MÜK, s. 64-65.
19. Fİ, s. 146.
20. Afşar Timuçin, **Descartes**, Kavram yay., İstanbul 1976, 2. basım, s. 51.
21. a.g.e., s. 63.
22. Karl Marx, **Kapital**, çev. A. Bilgi, Sol yay. Ankara 1975, c. 1., s. 376.
23. Henri Denis, **Ekonomik Doktrinler Tarihi**, çev. A. Tokatlı, Sosyal yay., İstanbul 1973, c. 1, s. 119.
24. Beşir Hamitoğulları, **Çağdaş İktisadi Sistemler**, S.B. Fak. yay., Ankara 1982, 3. basım, s. 65.
25. André Ribard **İnsanlığın Tarihi**, çev. E. Başar - Ş. Yalçın, May yay., İstanbul 1974, c. 2, s. 71.
26. J.B. Amittay, **Siyasal Düşünceler Tarihi**, Savaş yay., Ankara, s. 136.
27. F.A. Lange, **Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi**, çev. Ahmet Arslan, Ege Üniv. yay., İzmir, s. 142.
28. Bkz. Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s. 257 ve B. Russell, **Batı Felsefesi Tarihi**, çev. M. Sencer, İstanbul 1973, c. 3, s. 123.

KLASİK ALMAN FELSEFESİNDE BARIŞ DÜŞÜNCESİ

Erhard LANGE*
Türkçesi : Kâmil YALIN

Halkların bütün temel ekonomik, sosyal ve siyasal sorunları, barış sorununda en özlü biçimlerini alırlar. Barışın korunması günümüzün her bakımdan en önemli görevidir. Barış için mücadelede günümüzdeki şartlardan ve gereklerden kalkarak insanlığın sosyal ve felsefi düşünce tarihinden, hümanist bir mirasın kazanılması ve baştan sona incelenmesi sorununu da elde ediyoruz. Bu yazıda Klasik Alman Felsefesinin mirası üzerinde duracağız. Genç Engels'in bir düşüncesine eğilerek söyleyebiliriz ki, insanlık barışı korumayı ve güven altına almayı başaramamış olsaydı, bütün çabaları (bu büyük tarihî çağın düşünürlerinin de) boşuna gidecekti.[1]

Klasik Alman Felsefesiyle, insanlığın felsefi düşüncesindeki barış anlayışı daha yüksek toplumsal bir düzeye çıktı. Kendi zamanlarının toplumsal tecrübeleri ve kendi felsefî öğretileri temelinde barış düşünceleri ortaya koydular. Bu düşünceleriyle savaşın yalnızca kendi dönemleri için ya da hukukî bakımdan üstesinden gelmek değil, onu halkların yaşamından kesin biçimde uzaklaştırmak da istiyorlardı. Bu uğurda Kant ve Fichte'nin, Hegel ve Feuerbach'ın çabalarıyla olduğu kadar, Lessing ve Herder'in, Schiller ve Goethe'nin çabalarıyla da karşılaşılır. Onlar toplumsal hareketin yasallığının ve kurallarının artan kavranışıyla, devamlı bir barış için şartları formüle etmeye de çalıştılar. Bu bağlamda, savaşları oluşturan ekono-

---

* Erhard LANGE : Felsefe Profesörü, Friedrich Schiller Üniversitesi, Jena.

mik ve siyasal nedenler, barışın güvenliği için iç ve dış siyasal şartların ortaya çıktığı anlar ve toplumsal yasaların işleyiş mekanizmaları başlıca konular olmuşlardır.

Bu düşünürler için barış insanlığın sırf savaşsız yaşadığı bir durum değildi; insan türünün daha yüksek gelişimi için; bilimin, sanatların, bireyin ve tüm toplumsal ilişkilerin mükemmelleşmesi için tarihi bir mekândı da. Bu yüzden Alman klasik düşünürlerinin barış anlayışı, burjuva hümanizminin bir ifadesiydi Bu anlayış özgürlük düşüncesine doğrudan bağlıdır. Bununla birlikte, burjuva sınıf ne kadar ileri gittiyse, bu ideal, tarihin objektif gidişiyle o denli çatışma içine girdi ve sonunda, burjuva toplum için karakretistik olan ekonomik, sosyal ve siyasal antagonizmlerle söndü. Bu nedenle, Alman klasiğinin barış düşüncesi de (ister ideolojik ihtiyaç, ister ideal olsun) burjuva toplumun kendi iç diyalektiğinin ifadesidir ve onun hareketi içinde yer alır.

Alman klasik felsefesinin kurucusu olan Immanuel Kant, zamanının toplumsal düşüncesini, sonsuz barış sorunuyla yeniden karşı karşıya getirdi. Feodal devletler arasında süregiden savaşların çağdaşı olarak ve Aydınlanma'nın eserlerinden etkilenerek "İnsanlık Tarihinin Tahminî Başlangıcı" yazısının sonunda şöyle diyordu: "Biz, halkları baskı altına alan bu en büyük kötulüğe, savaş yüzünden olmuş ya da olacaktan değil, yavaşlamayan ve hatta sürekli artan aşırı silahlanma yüzunden maruz kalıyoruz."[2] Böylece, tam anlamıyla ilkin günümüzde değerlendirilebilen bir yargı verilmiş oluyor. Kant, buna derin bir hümanist inançla varmıştı. Bu yargı, onun felsefesinin organik bir parçasıdır. Bununla o, dünya görüşünün geniş konumunu kesin bir şekilde belirledi. 1789 Fransız Devrimi'nin hemen öncesinde verilen bu yargı, Kant'ın tarih felsefesinin ve etnik duşüncesinin yönünü esas boyutunda gösteriyordu: insanlığın geleceği. Bu düşüncelerle Kant, savaşları toplumsal ilerleme için hareket ettirici bir güç, bir uyarıcı, olarak dışarda bırakmadığından, bir dereceye kadar gerçekçi görüldü. "İnsanlığın henüz üzerinde bulunduğu kültür basamağında savaş, kültürün ilerletilmesinin kaçınılmaz bir aracıdır ve ancak mükemmelleştirmiş bir kültür sonrasında (ne zaman, tanrı bilir) sürekli bir barış bizler için hayırlı ve bu kültür sayesinde mümkün olacaktır."[3]

"İnsanlık Tarihinin Tahminî Başlangıcı" ile ünlü "Ebedî Barış" yazısı arasında, Kant'ın kendi ifadesiyle, tarihî sonuçla-

rını titizlikle gözlemlediği Fransız Devrimi bulunuyordu. Savaş ve barış sorununu kamuoyunda bir kez daha dile getirmeye Kant'ı teşvik eden işte bu devrimdi. Bu devrim, Kant'ın cumhuriyetçi düşüncesinde sürekli bir barışın erişilebilirliği kanısını güçlendirdi Yazısının başlığı hiç de sebepsiz seçilmemişti: "Ebedi Barış. Felsefi Bir Taslak". Savaşların günlük bir şey ve yazgı gereği önlenemez olduğu bir dünyada, Kant, ebedi bir barış sorununu felsefece açıklama hakkını ele aldı. Bunu nasıl yaptığı, burada daha yakından tekrar bakmayı gerektirmeyecek kadar yeterlice bilinir: başka devletlerin iç işlerine karışmamayı ve bağımsızlıklarına saygı duymayı sürekli bir barışın kurulmasının ilkeleri sayıyordu. Tarihin, kişisel çabaların antagonizmine dayanan bir ilerleme süreci olarak anlaşılması; insanın "toplumdışı toplumsallığı"[4] ve bunun en yüksek amacının sonsuzca gelişmeye yetenekli insan türünün eğitilmesi olması, temelli hümanist bir kavrayıştır. Bu kavrayış Kant'ın insan görüşünde, ethiğinde ve tarih felsefesinde de temeldir ve insan onurunu savunması gibi barış düşüncesini de belirlemiştir.

Kant'ın barış idealinin aydınlanmacı karakterinin nedenleri, yalnızca, faydalandığı Fransız ve İngiliz felsefesinin kaynaklarında, ya da yalnızca 18. yüzyıldaki Alman burjuvazisinin etek sürüyen ekonomik ve politik kurtuluş sürecinde değildir. Çünkü o aynı zamanda Fransız Devrimi'ni politika ve ideolojide açıkça çelişkili sınıf mücadelelerinin ayrışmamış kaldığı bir bütün olarak aldı. Almanya'da böylesi bir toplumsal pratiğin eksikliği, bir idealin ilanı olarak, (Aydınlanma anlamında süslenerek) daha kapsamlı sonuçlara ulaşılmasına izin vermedi. Buna rağmen Kant tarihi düşünmeyi büyük ölçüde harekete geçirdi. Herder ve Fichte onun öğrencileriydi. Hegel onun felsefesinden yararlandı. Kant'ın felsefi öğretisinin ilk aşamalarındaki etkilenmelerin süreci, "Salt Aklın Kritiği"nden ele almış olduğu bilgi teorisi araştırmaları tarafından değil; ahlak, tarih felsefesi ve insan anlayışınca belirlenir. Bunlar feodal sisteme karşı savaş ilanıdır. Bu çağrı onun, insan türünün tek bir kökeni olduğu ve ırklar arasındaki farkların, onlardan hiçbirine diğerlerini sömürme ve baskıda tutma hakkı vermediği görüşüyle desteklendi.

Klasik Alman felsefesine özgü çıkış noktası, (burjuva toplumun objektif tarihi sürecini belli bir biçimde yansıtarak), barış düşüncesinin özgürlük sorunuyla en sıkı bir bağlantı için-

de açıklanması yönünde etkili oldu. Kant'ın, Fichte'nin, Schelling'in Schiller ve Goethe'nin, Hegel ve Feuerbach'ın felsefeleri bunun üzerine yeterli bilgiyi verir. Akıl, (ister akıl yasası olarak, ister ahlaki davranış tarzlarının ve ethiksel normların yargıcı olarak ilan edilmiş olsun) burjuvazinin tüm toplumsal uğraşısının taşıyıcı kavramı oldu. Bu kavrayışlarda burjuvazinin doğa ve topluma egemenliğinin hem iddiası hem de tarihi ölçüsü yansır.

Sosyalist devletler topluluğunun yönetici temsilcilerinin, emperyalist sistemin temsilcileriyle bir "akıl koalisyonu" kurma önerisi de bu gelenek çizgisinde yer alır. Biz (kuşkusuz o zamana göre tamamen başka siyasal ve sosyal şartlar altında), atom savaşını engellemek ve insan varlığının geleceğini güven altına almak için toplumsal süreçlerin rasyonel kavranışını talep ediyoruz. Gerçekçi politikayla uluslararası durum hakkında yargıda bulunurken volantarizmi, subjektivizmi ve skeptisizmi dışarda bırakıyoruz.

Johann Gottlieb Fichte'nin felsefesinde Alman klasik döneminin barış düşüncesi daha da somutlandı. 1793'te isimsiz olarak yayınlanan "Fransız Devrimi Hakkında Kamuoyundaki Yargıların Düzeltilmesine Katkılar" ve "Bugüne Kadar Avrupa Prenslikleri Tarafından Baskı Altında Tutulan Düşünce Özgürlüğünün Geri İstenmesi" başlıklı yazılarıyla, Fichte, felsefî tutumunu belirledi. Klasik Alman Felsefesinin, toplumun alt tabakalarından gelen bir düşünürü olan Fichte, Fransız Devrimi'ni olduğu gibi benimsemekle kalmadı, Jakobenler diktatörlüğünü de açıkça savundu. 18. yüzyıl sonunda Alman ilişkileri yüzünden etkisi kırılan bu durum, Fichte'nin burada anahatlarını kısaca vereceğimiz subjektif idealizmini meydana getirdi.

Tezin çıkış noktası: "'Ben', kendini ortaya koyar..."[5] Fakat, bu 'ben', ancak 'ben-olmayan'la, yani dış dünya ve doğayla bağıntılı düşünülebilir: "'Ben', 'ben-olmayan'ı karşısına koyar."[6] Böylece, bilincin varlığa önceliği, yanlış anlamaya yer vermeyecek biçimde ifade edilir: varlık düşüncenin bir ürünüdür. Fichte'nin bütün düşünceleri (ister bilime, insana, ethiğe ya da zamanının tarihine, savaş ve barışa ilişkin olsunlar), sonunda onun bu subjektif idealizm yapısının arka planına bakılarak anlaşılırlar.

Zamanının tarihine sıkı bağlantılı olarak ve bunu felsefesinde sürekli yansıtarak Fichte tarihsel sürece yeni bakışlar

edindi. Felsefesi, her gelişim aşamasında, eyleme çağrıyı doğrudan içeren "devrimin düşünce biçimi" olarak kaldı. Kant'ın öğrencisi olarak onun çabası ahlak kurallarının açıklanmasına yöneliyordu. Fakat insanın kurtuluşu, düşüncenin kurtuluşu içinde saplanıp kalıyordu. Ona göre, ilk özgürlük sistemi kendi başlattığı sistemdi ve bunu bilimlerin felsefi temelini kurma çabasıyla birleştirdi. Onun düşüncesinde feodal düzen, insanın haklarını zorla elinden alan, insanı kendi özüne yabancılaştıran, batmaya mahkûm bir dünya idi. Fichte, insan onuruna yakışan ve bu onuru garantileyen, insan soyunun mükemmelleşmesi ve gelişmesinin bütün toplumsal imkânlarını içinde taşıyan, sosyal bir düzene özlem duyuyordu. Felsefeyle politikanın bağını, kendi felsefesinin burjuva-demokratik karakterini sürekli olarak önplana çıkarmıştır. Kendi felsefesi, eylem için yol gösterici olmalıydı; bunu belirleyen ilke hareket, etkinlikti. Bunu yalnız **Geist** (zihin, tin) alanında başarmış olması, dünya görüşünün kaynaklandığı toplumsal ilişkiler nedeniyledir. Yorulmak bilmez çabalarla, Fichte, günümüzde de takdir edilecek şu yüksek amacı izledi: bilimle eylemi, teoriyle pratiği bağlamak. Onun bilim öğretisini tekrar gözden geçirmesi, Napoleon'a karşı kurtuluş savaşları sırasında Prusya ordusuna konuşmacı olarak katılma istemi kadar buna tanıktır. Demokrasi ideolojisinin özüne ve işlevine derin bakışlar burada ortaya çıkar.

Fichte, Fransız Devrimi'ni ve onu izleyen savaşları inceleyerek, devrimci savaşlar, ulusal kurtuluş savaşları ve burjuva sömürü savaşları arasındaki ayrımları dikkatle göstermeyi bile başardı. Kant'ın "Ebedi Barış" yazısına Fichte'nin büyük saygısı, daha önce Klasik Alman Fesefesinde açıklığa kavuşmamış olan tarihî gerçeklere bakışını yolundan saptırmadı. İnsan türü için doğurduğu gerçek çelişkilere çevirdi. Subjektif idealist fel- ve aşırı subjektif idealizmine rağmen, Fichte, dikkatini Fransız Devrimi sonrasında süregiden Napoléon savaşlarının Almanya için doğurduğu gerçek çelişkilere çevirdi. Subjektif idealist felsefesi Fichte'nin, belli tarihi süreçleri doğru değerlendirmesini ve yargılamasını engellemiyordu. O, Almanya'da, ulusal sorunun teoricisiydi. Dünya görüşünün, hümanizminin ve tarihi iyimserliğinin çerçevesinde, gelecekteki toplumun gözalıcı bir tablosunu çizdi; baskı ve sömürünün her biçimine karşı hoşgörüsüz ve ateşli fikirlerini dile getirdi. Ekonomi incelemelerini ilerletti ve emeğin önemini vurguladı. Devleti tarihsel bir kategori

olarak kavrıyordu; toplumun sınırları onun küçük burjuva mülkiyet kavramında açıkça görülebilir. Ona göre barış bu toplumun kaybedemeyeceği bir mülküydü.[7]

Fichte'nin subjektif idealizmi, kuşkusuz, devrimci bir pratiğin eksikliğinin ideolojik yansımasıdır. Bu yüzden düşüncelerini gerçekleştiremezdi. Fakat buna rağmen, onun felsefesi, savaş ve barış problematiğinde kendinden önceki Aydınlanmacı ve klasik Alman filozoflarının hepsinden daha fazla, eşsiz bir çeşitliliğe, zenginliğe sahipti; çünkü Fichte, Fransız Devrimi zamanındaki savaşları en farklı yönleriyle tahlil etti; bu tahlili dünya görüşüne kattı.

Ayrı bireyler olarak burjuva düşünürlerin savaş ve barış üzerine görüşleri, burjuva toplumun temel çelişkisinin uçları ile ulusal karakterdeki çelişkilerin uçları arasında sallanır. Bu düşünürler devlet, hukuk, din ve sanat anlayışlarında kendi zamanlarındaki tarih felsefesi, estetik ve ethiğe sarmalanmışlardır: kendileri son derece çelişkilidirler. Tarihi sürecin doğrudan gözlemcisi olmak ya da onu ancak çok uzaklardan algılamak; aktif sıyasal katılımla bu süreci birlikte biçimlendırmek ya da sadece teorik bakımdan üstesinden gelmeye çalışmak, bunlar önemli farklara yol açıyorlardı. Burjuva toplum, objektif çelişkilerini kendisi koyduğu ve hallettiği ölçüde, şu ya da bu biçimde kendi sınırlarına çarpar. Burjuva toplum özellikle ileriye atılımlı döneminde geleceğe bakışını özgür kılmalıydı; bunu yapması gerekiyordu, çünkü o dönemde kendisi dünya tarihinin ilerici çığırıydı. Ama daha sonraki ilerleme ve gelişmeler, burjuva toplumun ütopyacı ve hayalci tasavvurlarını gittikçe kırıklığa uğrattı. Objektif tarihi sürece bakışlar daha somut hale geliyordu; her şeyden önce, sosyal ve siyasal devrimler buna yardımcı oldu.

Klasik dönemden geç-burjuva felsefesine kadar felsefedeki, edebiyat ve sanattaki değişimler, tarihin akışının ancak bu objektif temelinde anlaşılabilir. Bu nesnel durumun bizim tahlilimiz için önemi nedir? Barış üzerine sadece ütopyacı ya da hayalci fikirleri incelemenin yetersizliğini düşünüyoruz. Bununla, böylesi çözümlemelerin bilimsel değeri asla daraltılmış ya da inkâr edilmiş olmaz. Savaş ve barış sorununun, klasik dönemdeki izlerinin araştırılması, aynı zamanda bu fikirlerin somutlaşma sürecinin açıklığa kavuşturulması demektir. Bu düşünürler tarihsel sürecin nesnelliğini ne dereceye kadar kavra-

yabilmişlerdir? Onlar toplumsal gerçekliği, tüm imkânları, olasılıkları, iç çelişkileri ve eğilimleriyle, tarihsel bir gerçeklik olarak nasıl, ne yönden kavramışlardır? Bu bağlamda, farklı durum ve ilişkilerden gelen, kuşkusuz pek farklı konumlarda yer alan iki düşünürü ele almak istiyorum: Johann Georg Forster ve Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

Forster'in daha "Dünya Çevresinde Bir Gezi" yazısında onun toplumsal sorunlara derin ilgisi görülür. Rousseau'nun toplum görüşüyle anlaşmazlığı o zamandan itibaren bütün yazılarında süregider. Güney Pasifik halkları ile Avrupa uluslarını karşılaştırması, Forster'in tarih anlayışını, hem Avrupa uygarlığı ve kültürünün aksaklıkları bakımından, hem de toplumun yükselmesine inancı bakımından keskinleştirdi. Feodal sistem ile onun bağrında oluşan kapitalizm arasındaki çelişkileri dikkatle tahlil etti. Onun toplumsal örneği, ekonomik yönden ilerlemiş olan İngiltere idi. Forster'in "Aşağı Ren'den Bakışlar"ı, onu daha o zamanda tarihi materyalizmin habercisi olarak gösteren toplumsal tahlillerdir. Bu gezinin gerçek sonucu, devrimci demokratik doğrultuya girmesi ve devrimin yandaş bir gözlemcisi olmaktan Mainz Cumhuriyeti'nin ileri gelen bir politikacısı durumuna gelmesiydi. Yazılarından birinin başlığının ("1790" daki Devrimler ve Karşıdevrimler"), anlaşılır kıldığı gibi. Forster Fransız Devrimi'ni gittikçe sınıf ve katmanların bir savaşı olarak kavrıyordu. Böyle çatışkıların egemenliği, insan düşüncesinde olduğu gibi, politikada da karakteristikti.

Kant Herder ve Goethe'ye dayanarak, Forster, bir çelişki anlayışı geliştirdi. Diyalektik çelişkiye objektif gerçeklik gözüyle bakan bu çelişki anlayışı, onun, toplumsal hareketlerin maddi kaynaklarını ve hareket ettirici güçlerini tanımasını sağladı. Topluca belirtilirse, onun dünya görüşünün diyalektik ve materyalist nitelikler taşıdığı vurgulanmalıdır. Devrim zamanında halk kitlelerinin ve devrimci zorun rolüna derin tarihi bakışları, toplumsal gelişmenin objektif yasalarını arayışı ve devrimci olarak kendi pratiği, burjuva toplumun uyumlu gelişmesi üzerine teorilerin tüm hayallerini yıktı.

Forster'in hümanizmi, onu, yoksulların tarafına yöneltti. Daha 1793'te, toplumsal hayatın, yoksul sınıfların çıkarları doğrultusunda bütünüyle yeniden düzenlenmesi gereğini kavruyordu.

Forster'in Kant, Hegel, Heine, Herzen ve Çernişevski üze-

rine etkisi apaçıktır. Fransız Devrimi ve Mainz Cumhuriyeti üzerine yazıları: "Mainz'da Devrimin Görünümü,"[8] "Devlet Yönetme Sanatının İnsanlığın Mutluluğuyla Bağlantısı Üzerine"[9], "Paris Taslakları"[10], Fransız Devrimi zamanında devrimci demokrasinin Almanya'da oluşturduğu en iyi eserler arasındadır.

Bütün bu çalışmaları ve aynı şekilde bu yıllardaki mektuplaşmaları[11], sınıf mücadelesi ruhunun soluk alıp verişini dile getiriyordu. Savaş-barış bağında bir diyalektiği görünür kılıyor ve bu diyalektik, çeşitli etkenlerin (başta ekonomik, siyasal, askeri ve ideolojik olmak üzere) objektif şartları ve karşılıklı ilişkileri tarafından belirleniyordu. Forster'in eserlerini onun diyalektik bakışına ve bilgilerine yönelerek incelemek, henüz gerçekleştirilmeyi bekleyen bir görevdir; politik ve sosyal felsefeye, tarih felsefesine, kültür teorisine ilişkin düşüncesi, bu incelemede ön sırada olmalıdır. Forster'in felsefesi gerçekliği kapsar, materyalisttir. Bu anlamda etkileri oldu; itilim de verdi.

Burjuva toplumu tarihini bütün olarak ve en derinden kavrayan klasik Alman düşünürü Hegel idi. Fransız Devrimi'nin, Napoléon savaşlarının ve bunları izleyen Restorasyon döneminin çağdaşı olan Hegel'in, bütün yazılarında, başta önemli tarih felsefesi yazıları olmak üzere ("Geist'ın Fenomenolojisi", "Dünya Tarihinin Felsefesi", "Hukuk Felsefesinin Anahatları", Anayasa Yazıları ve Mektuplaşmaları) toplumsal ilişkilerdeki bu çalkalanma dönemi yansır. Tarih Hegel'de insan emeğinin ürünüdür; düşüncel bir eylem olarak kavranan emek toplumu meydana getirir. Emeğin böyle kavranışı ve dünya tarihindeki rolü, demek ki, "akıl"a sıkıca bağlıdır. Fakat **Geist**, soyut biçimi içinde tarihi yapamayacağından, Hegel'e göre, **Geist** halkları, ulusları, devletleri ve bireyleri, bunların eylemleri sayesinde kendi amaçlarını gerçekleştirmek için kullanır.

Objektif idealist Hegel'e göre, **Geist**, cevher özelliğine sahiptir; tüm gerçekliğin cevheri olarak evrenseli içerir ve böylece gerçekliğin içsel varlığını oluşturur. Bu filozof, evrenin bütün hareket yasalarını **Geist**'ın yasallığı olarak düşünür. Bu objektif idealizm felsefesini daima gerçekliğe yönelten, öncelikle diyalektikti. Diyalektik, zengin ve derin bilgiler edinmesini sağladı. Hegel, tarih fenomenlerini ve yasalarını bilimsel kavrama çabasında, metodolojik yönünü hiçbir zaman kaybetme-

yişini diyalektiğe borçludur. Onun tarih felsefesi incelemeleri, tarihin ruhuna nüfuz ederek, sorunları çözümleme tutumuyla yola koyulur. Hegel'in tarihselciliği, tarih üzerine araştırmalardan diyalektiğin kategori ve ilkelerini kazanmasına neden oldu. Bunları "Geist'ın Fenomenolojisi"nde ve tarihi konu edinen öbür yazılarında ortaya çıkardı ve "Mantık Bilimi"nde tam anlamıyla gösterdi. Daha ilk yazılarında Hegel, öncellerinin süje-obje düalizmini aşmayı ve bunun diyalektiğini objektif idealist içerikli bir yöne çevirmeyi başardı. Mantığa yeni bir biçim verdi.

Dünya tarihinin her devri üzerine araştırmalarının zenginliği, savaşların nedenleri, bu nedenlerin halkların hayatıyla çok yönlü bağları ve zamanındaki savaşlara ilişkin amaç ve umutlar üzerine bakışını derinleştirdi. Tarih filozofu olarak, "Tarih Felsefesi"nde bunları tahlil etti. İdeoloji tarihçisi olarak Geist'ın Fenomenolojisi'nde bu konuları özellikle irdeledi. O bunları daima sınıflı toplumun, ilkelere bağlı bir olayı ve tarihi sürecin hareket ettirici gücü olarak yansıttı. Bu olgular, "Hukuk Felsefesinin Anahatları"nda genel olarak burjuva toplumun özsel belirtileridir. Onun mektuplaşmaları zamanının savaş-barış anlayışına yeni bir yaklaşım getirir. Burada o kendisini, her şeyden önce, bazı devletlerin ve ulusların diplomasi ve politikasında derin bilgiye sahip bir tarihçi olarak gösterir. Bu konuları inceleyişinin çarpıcı yönü, bunların burjuva toplumun ilerleme kavrayışına ve tahliline sıkıca bağlanışında görülebilir. Hegel için savaşlar toplumsal genel sürecin çelişikliğini ifade eder; savaşlar halkların ve ulusların hayatına bağlanmıştır.

Onun bu soruna yaklaşımı çok yönlüydü. Ayrıntılı örneklerinden ikisini vurgulamak istiyoruz[12]: Birisi Hegel'in kurtuluş savaşlarıyla ilgili tutumu[13]. ikincisi de savunma savaşlarıyla fetih savaşları arasındaki ilişkiyi açıklamasıdır. Örneğin, ikincisine ilişkin olarak gerçekçi tarihî tahlillerinin, savaşların karakterinde değişmelerin olabilirliğini gösterişi: "... devletin kendisi, bağımsızlığı tehlikeye girince... görev, tüm yurttaşları savunmaya çağırır Eğer bütün yapı kudret olmuşsa ve iç hayatından dışarı doğru yırtılıp taşıyorsa, o zaman savunma savaşı fetih savaşına dönüşür."[14] Böylece Hegel haklı ve haksız savaşlar konusunda burjuvazinin başlıca dünya görüşsel tutumlarını saptıyordu. Napoléon'u tasvirinde açıkça gösterdiği gibi

Hegel'in özellikle savaş konusunda tarihte kişiliğin rolünü vurguladığı bilinir. Fransız Cumhuriyeti'nin devrim savaşları ile kurtuluş savaşları konusunda belli bir anlayışı vardı. Bazen bu sorunu Avrupa politikasının kılı kırk yaran ayrıntılarına kadar inceler. Fakat, savaş fenomeniyle ve bunun tarihin ilerlemesi üzerine etkisiyle yoğun düşünsel uğraşı, Hegel'in gerici burjuva ideolojisi tarafından yapıldığı gibi, hiçbir biçimde bir savaş düşünürü ya da savaş filozofu olarak yorumlanmasına elvermez.

Tarih anlayışı ve tarihî realizmi, bu filozofa, savaş-barış sorununu toplumsal ilerleme teorisiyle bağlamasına imkân verdi. Hegel'e göre, savaşlar, toplumun daha yükseğe gelişmesi için uyarımlardır. Halklar arasındaki ve halkların kendi içlerindeki çelişkileri çözerler; insanlığın daha yüksek yaşam biçimine ulaşmalarına vardımcı olurlar. Hegel'in tarih felsefesinin genel planında akılla birlikte barış da savaşa karşı gittikçe gerçeklik kazanır.[15] Burjuva toplumda savaş-barış sorununun aydınlatılmasında bu büyük filozofun ve hümanistin başarısı, hem savaşın anlaşılması için zengin içerikli anlatımlarında ve divalektik bakışında, hem de diyalektiğin yöntem ve teorisinin işlenmesindedir. Bununla o, toplumsal olayların süzgeçten geçirilebileceği yöntemsel bir kavramlar, kategoriler ve ilkeler tezgâhı meydana getirmiştir.

Hegelci diyalektik, kuşkusuz olduğu gibi zor uygulanabilirdi. Bu felsefenin özel bir konumu vardı: bakışını geçmişe, tarihe çevirivor ve böylece felsefenin belirginlik kazandığını ima edivordu. Bu belirginlik de doğa ve toplumu bir defada ve değişmezcesine açıklamava imkân sağlıyordu. Bu yanılgı Hegel'in düşüncesinde öylesine kökleşmişti ki, sistemiyle yönteminin çelişkisi, felsefesinin belirleyicisi haline gelmişti.

Hegel gelecekteki tarihî hareketler ve gelişme eğilimleri üzerine hiçbir açıklamada bulunmadı. Onun ütopyacılığa, tarihi yerine kovamadığı sosyal ütopyacı düşünceye karşı eleştirel tutumu, diğer şeyler yanında, onu "ebedi barış" düşüncesinin reddine götürüyordu; bu düşüncenin tarihle tutarsızlığını vurguluyordu. Hegel'in felsefesinin kendini gösterdiği bütün objektif idealist biçimler ve kurgulara rağmen, felsefî düşünmeye olağanüstü önemde yeni fikirler ilham etmesi, onun eleştirel düşüncesinin gerçekliğe dayanması ve diyalektiği sayesinde oluyordu. Bu konuda Marx'ın şu sözü hâlâ geçerlidir: "He-

gel'in elinde diyalektiğin mistik kılığa bürünmesi, diyalektiğin genel hareket biçimlerini ilk kez kapsayıcı ve bilinçli göstermiş olmasına hiçbir şekilde set çekmez."[16] Klasik Alman Felsefesinin Markçı felsefenin kaynağı olmasının nedeni, sadece ondan tarihî bakımdan önce gelmesi, zengin materyalist ve diyalektik düşünceler işleyip hazırlaması değil, aynı zamanda bizim kendi zamanımızda da ona başvurmamız ve ondan yararlanmamızdır. Böylece, bizi bazı genel sonuçlara vardıran bir açıklamalar çerçevesi çizilmiş oluyor:

1. Tahlillerimiz, ayrı ayrı düşünürlerin ve tek tek akımların savaş-barış sorununu inceden inceye araştırmayı ve burjuva toplumun esaslı çelişkilerini bağlantılarına yerleştirmeyi, yeni tarihî hareketin çok yönlü bir düzenlenişini gerektirmektedir. Genel süreci daha kesin gözönüne alan böyle bir tahlil, bu mirasın çelişikliğinin açıkça ortaya konmasını sağlar, tarihî sınırlanmaları gösterir ve burjuva düzenden sosyalist topluma geçişe işaret eden noktaları kesinlikle belirleyebilir. Çünkü Almanya, hem Marxçılığın, hem de Klasik Alman Felsefesinin doğduğu ülkedir; ikisi arasındaki bağlantılar, sadece tarihî sıra bakımından değildir. Burjuva düşünürlerin önerdikleri çözümler ile, bizim felsefemizin getirdiklerinin bir karşılaştırılması, onların sürekli barış ideallerinin hepsinin burjuva toplumun antagonist yapısında parçalandığını gösteriyor. Emek ile sermaye arasındaki çelişkinin çözümü, sürekli bir barış için tarihî bir önşart haline geliyor.

2. Yöntemsel olarak, her şeyden önce üç öğreticinin, çalışmalarında çokyönlü incelemeyle gerçekleştirdikleri: materyalist tarih anlayışının derinleştirilmesi, diyalektiğin teori ve yöntem olarak mükemmelleştirilmesi gözönüne alınmalıdır. Altyapı ile üstyapı, gerçeklik ile ideal arasındaki karmaşık karşılıklı ilişki üzerine bilgi edinme; toplumsal gelişmenin en yüksek aşamasından, kavramlarla kategorilerin tarihiliğinden kalkış, bu incelemelere dahildir.

Dünya barışının korunması için mücadele, artık kitlelerin bir eylemi haline gelmiştir. Kitleler, sürekli savaş çıkarmak ve yeni bir dünya savaşını kışkırtmak isteyen belli toplumsal güçlere karşı taarruza geçiyor, omuz omuza mücadele saflarına giriyor.

Sonuçtan kaçınılmaz: Halkların ve ulusların barış için mücadelesinde, barışın hasımlarıyla dünya görüşü bakımından he-

saplaşma gittikçe anlam ve önem kazanıyor. Bilimsel teoriyle toplumsal pratik birbirine ayrılmazcasına bağlanmıştır. Biz bu konularda klasik Alman felsefesinin hümanist mirasından da yararlanıyoruz.

NOTLAR :

1. Karşl. F. Engels, "Forschritte der Sozialreform auf dem Kontinent" ("Kıta Avrupasında Sosyal Reformda İlerlemeler"), NEW c. 1, Berlin 1974, s. 495.
2. I. Kant, "Mutmasslicher Anfang der Menschheitsgeschichte." İç.: I. Kant: **Von den Traeumen der Vernunft**, yay., St. ve B. Dietzsch, Leipzig/Weimar 1979, s. 282.
3. a.g.y., s. 283.
4. I. Kant, "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" ("Dünya Yurttaşlığı Bakımından Genel Bir Tarih Düşüncesi"), a.g.e., s. 208.
5. J.G. Fichte, "Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre ("Bütün Bilim Öğretisinin Temeli"). İç.: **Fichtes Werke** (Fichte'nin Yapıtları) yay. I.H. Fichte, c. 1 (Batı) Berlin 1971 s. 96.
6. a.g.e., s. 104.
7. Karşl. J G. Fichte, "Über den Begriff des wehrhaften Krieges" ("Savunma Savaşı Kavramı Üzerine"), **Fichtes Werke**, c. 4, s. 401 ff.
8. Karşl. G. Forster, **Werke in vier Bänden** (Yapıtlar. Dört Cilt.) yay., G. Steiner, Leipzig o J., c. 3, s. 629 ff.
9. a.g.e., s. 695 ff.
10. a g.e., s. 727 ff.
11. a.g.e., c. 4, s. 757 ff.
12. Ayrıntı için bakz: G.W.F. Hegel, "Phaenomenologie des Geister", yay. J. Hoffmeister, Berlin 1971, s. 324, 341; Hegel, "Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte", yay. G. Lasson, Leipzig 1944, c. 3, s. 701 ve c. 4, s. 893; Hegel, "Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaften im Grundrisse", yay. H. Klenner, Berlin 1981, s. 272, 367 ff, 376 ff, 383.
13. Karşl. Not. 12, son adı geçen yazı, s. 331.
14. a g.y., s. 370.
15. Karşl. W. Forster, "Grieg und Frieden im Blickeld der klassichen deutschen bürgerlichen Philosophie" ("Klasik Alman Burjuva Felsefesinin Bakış Alanında Savaş ve Barış"), iç: **Philosophie im Friedenskampf** (Barış Mücadelesinde Felsefe) yay. W. Eichhorn I ve H. Schulze, Berlin 1983, s. 109 ff.
16. K. Marx, "Kapital"in ikinci baskısına ardsöz, NEW, c. 23, Berlin 1975, s. 27.

ÇAĞDAŞ DÜŞÜNCEYE GİRİŞ

Afşar TİMUÇİN

I.

YAKIN ZAMANLARA BAKMAK

Çağdaş düşüncenin alanına girmek uçsuz bucaksız çeşitliliklerin ortasına dalmaktır. Tarihte en gerilere yürümek bulanıklıklarla, yakınlara gelmek karmaşayla yüzyüze getirir bizi. Çağdaş düşünce her kesiminde insanı şaşkına çeviren bakış açılarıyla, değişik görüşlerle yüklüdür. Gerçekte bunlar zaman içinde ayıklanacak şeylerdir, ayıklanmak için yeni yaşam biçimlerinin ve yeni düşüncelerin yargılarını bekleyen şeylerdir. Çağdaşlığın yasası bu: sürecek olanla eriyip gidecek olan hemen aynı ağırlıkta yanyanadır, hatta bazen eriyip gidecek olan sürecek olanı aşıp geçmiş gibidir. Çeşitlilikler arasında köklü açıklamalara ulaşmak, tüm oluşumlara tümleyici bir bakışla bakmak oldukça güç.

Her şey o kadar yakın ki, ne yapsak bakış açımız olanların tümünü bir çırpıda alamıyor. Yarının insanları bizi bizden iyi anlayacaklar. Ama o insanlar yok henüz, bir gün anılarımıza doğacaklar. Doğacaklar ve bizimle kendilerini kurup kendilerinde bizi değiştirecekler. Tarihin ayıklayıcı gücü içten içe işlemekte, birincilin yanında ikincilin, bütünselin yanında ayrıntının saptanması, önemlinin korunup önemsizin dışlanması, değişik süreçler boyunca gerçekleşmektedir. Gene de bize düşen, nesnel tutumumuzu koruyarak doğru yargılar vermeye çalışmak olmalı. Görüşlerimizde duygusallıklarımızın payı ne kadar az olsa o kadar iyidir. İnsan kendinin bildiği şeyler karşısında, yakınları karşısında, kendisi karşısında, yakın geçmişi karşısında duygusallıktan sıyrılamaz. Ancak bizler duygusallık pa-

yını en küçük ölçülerde tutmakla yükümlüyüz. Nesnel olmak yantutmaz olmakla aynı anlama gelmeyeceğine göre, bizim işimiz düşünce devinimlerini kendi bakış açımıza göre en genel özellikleriyle, bize en kalıcı gelen yanlarıyla ele almaktır. Her şeyin her an değiştiği, gelişimlerin sayısız iniş çıkışlarla örüldüğü bir dünyada belki de en önemli şey, değişimi belirleyen ve değişkene göre kalıcı özellikler taşıyan ögeleri saptayabilmektir.

Henüz bizim için tam olarak nesnelleşmemiş olan ya da ne olursa olsun karşısında tam olarak nesnel kalamadığımız yakın zamanlara baktığımızda ne görüyoruz? Yakın dönemin bir bilim ve teknoloji dönemi olduğunu kimse yadsıyamaz. Yoğun bilimsellik yoğun teknoloji atılımlarını getirdi ve XIX. yüzyıl güçlü bilimsel gelişimler yüzyılı, XX. yüzyıl büyük teknolojik atılımlar yüzyılı oldu. Sanayi devriminin başladığı dönemlerden bu yana araç ya da makina yapımında, yeni araçlar ve yeni makinalar üreten araçların ve makinaların yapımında öylesine yollar alındı ki, insan bu gelişimi kanıksamasaydı her gün yeni şaşkınlıklara düşebilirdi. Böylece zaman içinde bilimsel düşüncenin belirleyiciliğinde tekniklerin ilerlemesi, teknolojinin yeni sanayi dallarında kullanılan çeşitli araçlarla, makinalarla ve yöntemlerle ilgili önemli bir araştırma alanının doğmasına yol açtı. Böylece bilimle sanayi arasında bir orta yer, bir kavuşma yeri, bir geçiş alanı, bir tampon bölge oluştu. Bütün bu hızlı gelişimler içinde insanlar yarattıkları mucizelere şasmamayı öğrendiler. Demir yığınlarının gemi diye suda yüzdürülebileceğini aklının ucundan bile geçirmeyen insandan, ilk lokomotifin kendi kendine gittiğini görünce ne yapacağını şaşıran insandan uzayın keşfiyle ilgili haberleri bir bilgiç rahatlığıyla dinleyen insana kadarki ilerleme, iki yüzyıllık bir atılıma karşılıktır.

Bu başarı elbette doğanın kendi başarısıdır, çünkü insan doğaya apayrı bir yerlerden, doğaüstünden gelip takılmış değildir. Bu başarı, sonuncu tür olan insanın başarısıdır. Dünyanın en yeni ve en gelişmiş türü, kendinden önceki türlerde görülenlerden çok daha gelişmiş olan iki organıyla, eliyle ve beyniyle kazandı bu başarıyı. Onun her başarısında her zaman bu iki organın ortaklaşması sözkonusu oldu. İnsanoğlu ne yapıp yapıp başarmak zorundaydı, çünkü yaşamını ancak gereçler yaparak sürdürebilecekti. Önceki türlerden çok daha kırılgan

olan ve çok daha bakım isteyen, bu yüzden toplumsallığa bağımlı bulunan bu sonuncu tür bir süre kabasaba bir yaşam sürdürmeyi denedi. O süre içinde o daha çok hayvandı ve çok az insandı. O insana tam olarak benzemiyordu da: "Gerçekte tam anlamında ilk insandan bazılarının dışa çıkık köpek dişleri vardı, bunlar çok güçlü çeneye yapışıktılar, bunlar çok tehlikeli silahlardı, ama modern insan onları korumadı, artık dişleriyle öldürmeyecekti" (G. Childe). Bu serüven, bu gerçek anlamda insan olma serüveni, bu doğanın bağrında kendini yeniden yaratma serüveni doğaya ayrıştırıcı ve dönüştürücü araçlarla yönelme tutumuyla hızlandı ve çeşitlilendi.

İNSANIN EN ESKİ ÇABASI

İnsan hayvansal özelliklerini, buna bağlı olarak hayvansal edimlerini biraz daha geride bıraktıkça biraz daha kırılganlaştı. Türün varlığını sürdürebilmesi, buna göre, insan yavrusunun çok iyi korunabilmesine bağlıydı. Bu çok yeni ve çok kırılgan türün yavrusu elbette çok öbür türlerde çok daha kısa sürer ve daha az yoğun etkinlikleri gerektirir. Oysa insan yavrusu anababası, yakın çevresi ve bütün bir toplum tarafından uzun yıllar korunmak zorundadır. Denilebilir ki insan bireyinin yarı ömrü korunmakla geçer. Böylesine korunma gereksinmesi gösteren bu yeni tür bir o kadar da değiştirici, dönüştürücü, bir anlamda yaratıcı bir güç taşımaktadır. Dünyaya gelişinin ilk şaşkınlıkları geçtikten sonra araç ve gereç yapmaya başlamış, böylece kendisi için bir takım donanımlar elde etmiş, donanımlarıyla dış dünyayı etkilemiş, kısacası kendisi için kendisine uygun bir çevre, bir ortam oluşturmayı becermiştir. O artık yalnızca ortama uyan değil, kendisine uyar ortamı da yaratabilen bir varlıktır.

İnsanoğlu bu ilk kuruculuğunu ya da ilk yapımcılığını birden kazanmış değildir Onun en küçük kazanımları bile, hele en başlarda çok büyük çabaların ürünü olmuştur. Onun araç yapmak adına bir dalı yontması ya da bir ağacı biçimlemesi ardarda gelen nice yanılmaların ya da nice deneylerin sonucudur. İnsan türü bütün bu güçlükleri toplumsal bir çerçevede çözümlemeyi seçmiş, yaşamın yükünü bireyin sırtına yükleyip çıkmamıştır. Böylece onu erkenden "toplumsal hayvan" diye niteleyenler elbette yerden göğe haklıdırlar. İnsan, toplumsallığın dışında varlığını sürdürme olanağı olmayan hayvandır, bir an-

lamda bir sürü hayvanıdır. İnsan bireyini toplumun dışına çıkardığınız zaman hiç bir şey yapamaz duruma gelir, giderek yaşamını gözden çıkarmak zorunda kalır.

Bu insan yüzyıllar boyu toplumsal yaşamını geliştirmek, böylece dünyaya biraz daha egemen olmak savaşımı verdi. Kendisi için en uygun ortamı ya da en uygun koşulları yaratmak yarışında kendi kendisini her an biraz daha geride bırakmak üzere doğanın ve kendi varlığının tüm olanaklarını kullandı, daha doğrusu tüm olanaklarını zorladı. Bu koşu içinde kendi kendisini ezen, hatta kendi kendisini yiyen ilk tür olarak göründü o. Uygarlaşmaya başladığı anda, o daha yeni oluşturmakta olduğu toplumsal yapı içinde ayrımlar geliştirmeye başladı. İnsanın insanı ezmeye yönelmesiydi bu, Hobbes'a "insan insanın kurdudur" dedirten şeydi. İnsan, Hobbes'un belirlediği gibi, doğal durumda mı kendi kendinin kurdu oldu yalnızca; yoksa uygarlıkların gelişimi içinde de bu yıkıcı özelliğini sürdürdü mü? Bunun tartışması ayrıca yapılabilir. Ancak, bilinen, tartışılması gerekmeyen bir şey de, insanın kendi türünü kitlesel biçimde zedeleyebilen, kitlesel ölümlere atabilen bir tür olduğudur. Ancak bu olumsuz görünüm, iki dünya savaşının getirdiği olumsuzluklara karşın, insanın tarih içinde kendi kendisini eleştirerek daha da insanlaşma dileklerini geliştirmesiyle az çok iyiye doğru değişmiş görünüyor. Gelecekteki insanın kendi türünü tüketmeyen insan olacağına bugünden inanabiliriz.

YAKIN DÖNÜŞÜMLER

XX. yüzyılla birlikte insanoğlu büyük bir sıçrama yapmış, bu sıçramada eski kavramlardan pek çoğu içeriklerini değiştirmiştir. Bu sıçrama birkaç yüzyıldır etkisini çoğaltarak sürdüren sanayi devriminin teknolojik devrime dönüşmesiyle olmuştur. Bu dönüşüm tüm olumlu ve olumsuz yanlarıyla yeni bir bilim kavrayışını, düşüncede ve sanatta yeni bakış açılarını getirmiştir. İnsanoğlunun tüm geçmişiyle bağlarını koparırcasına gerçekleştirdiği bu devrim, her şeyden önce, insan ve doğa ilişkisine yeni boyutlar kazandırmıştır. XVIII. yüzyılda Bacon ve Descartes'da anlatımını bulan doğaya egemen olma eğilimi, XX. yüzyılda insanın hem nesnel doğaya, hem kendi doğasına bütün bilinirlikleriyle ve bütün bilinmezlikleriyle tam anlamında sahip çıkması olgusuna dönüşmüştür. Bu dönüşüm kendini, az önce de belirlemeye çalıştığımız gibi, yepyeni bilim-

sel kavrayışlar çerçevesinde ortaya koymaktadır. Artık doğaya yönelmenin yolu ve yordamı kökten değişmiştir. Gaston Bachelard'ın (1884-1962) verdiği bir örnek, değişimin anlamını pek güzel belirlemektedir: eski insan bir şeyi yakarak aydınlanıyordu, şımdi biz ampulün içindeki tel yandığı zaman karanlıkta kalıyoruz.

Bu dönüşüm insanın dünyadaki yeri ve insan olmanın anlamı konusunda da yeni bakış açıları getirdi. Giderek doğayla arasındaki uzaklığı iyiden iyiye kapatan ve bir anlamda doğayla içli dışlı olan ınsan, insan olmanın anlamını doğayla olan bu güçlü ilişkisine bağladı. Ortaçağ'ın insanı doğal olandan doğaüstü olana doğru yukseldikçe, ayakları yerden kesildikçe ınsandı, çağımızın insanı ayağını yere bastığı ölçüde, buna göre dogayı kendisi için yararlı kılabildiği ölçüde insan sayıyor kendini. Bu yeni anlayışın onu tam anlamında bir yarışçı durumuna getirdıgi de doğrudur. Sıyasal ayrımlaşmaların yarattığı teknolojik yarış bir yana, insanoğlu doğayı kendisi için yararlı kılmakta tam bir yarışa gırmiş bulunuyor ve bu yarış daha çok kendi kendisiyle yarış anlamı taşıyor. İnsan yaşamını belirleyen ve ileriye doğru açan iki etken var: hız ve verım. Hız ve verim elde etmek yolunda insan doğanın kendisine vermiş olduğu en küçük olanağı bile kaçırmak istemiyor. Böylece zaman ve güç kavramları ınsan yaşamının özünu belırler gibidir. Zamana uyma uygar olmanın temel ölçülerinden biridir artık. Zamanı ne kadar uygun kullanabilirsek ve böylece ne ölçüde kazanabilirsek o kadar insan olacağız. Zamanı iyi kullandığımız ölçüde gücümüz artacak, gücümüz arttığı ölçüde zamanı iyi kullanacağız.

Demek ki, bugünün insanı için ınsan olmak, daha da güç kazanmak adına daha çok üretmek anlamı taşımaktadır. Her ölçüsüz üretimin aşırı tüketimleri kışkırtması olağandır .Bugün tuketebileceğinden çoğunu üreten bır dunyada kendimizle ve başkalarıyla yarışmanın bedeli son derece yoğun bir sıkıntıdır Ortaçağ'ın bitimiyle başlayan sórmürgecilik girişimleri, Eskiçağ'ın sömürgecilık anlayışını her bakımdan çok gerilerde bırakan bir toprak, ürün ve insan gücü elde etme tutkusuyla gelişirken, uzak toprakların insanlarını uygarlık merkezlerının insanlarına her bakımdan bağımlı kıldı. Bunun yanında uygarlık merkezlerinin insanları artan zenginliklerle birlikte kendi içlerinde tam tamına adaletsiz bir bağımlılanma durumuna gir-

diler. Gelişmiş ülkeler üretici ve satıcı olurken, azgelişmiş ülkeler pazar oldular. Çağımızda toplumcu görüşler bu kötü koşullanma olgusuna tepki olarak ortaya çıkmış ve hızla gelişmeye başlamıştır.

Çağımızın iktisadi ve toplumsal gelişim tablosu elbette ilgi çekici bir tablodur, ilgi çekici olduğu kadar da baş döndürücü ve hatta korkutucu bir tablodur. Tüm yaşamını buluşa, üretime ve tüketime, bu arada silah yapımına armağan etmiş görünen çağdaş insanın bu oluşumlar içinde ne kadar yalnız ve ne kadar mutsuz olduğu ortadadır. İnsan olmanın anlamı nicedir sanki insan olma dışında bir şeylere kaymış durumdadır. Üretim araçlarını üreten ve onları dünyayı dönüştürmek için başdöndürücü bir hızla verimli kılmaya çalışan insan hemen hemen kendisini bir amaç durumundan çıkarıp bir araç durumuna getirmiştir, üretim araçlarını geliştirirken ya da güçlendirirken neredeyse bir üretim aracı durumuna düşmüştür. Böylece tarihi boyunca elde ettiği kazanımlara sırt çevirmeye, giderek onları unutmaya, tarihinden yani kendinden kopmaya doğru mu gitmektedir? Üretimde ortaya çıkan otomatikleşme, her şeyden önce insanı otomatik bir varlık durumuna mı sokmaktadır? İnsan, yaşamın hızı içinde, ahlak değerleriyle ilgilenmemek, giderek ahlak değerlerini yitirmek sorunuyla başbaşa değil midir? İkinci işler, ek görevler, çalışma saatlerinin baskıyla ya da ücretle artırılması, insanları ailelerinden ve giderek tüm yaşamsal bağlarından koparmakta değil midir? İnsan neredeyse kendisi için değil, kendi dışında kurduğu yapay bir evren için gecesini gündüzüne katmış gibidir. Gecesini gündüzüne katmayanlarınsa bu akış içinde sağlıklı bir yaşam sürdürmeleri olasılığı yoktur.

Teknolojinin bunca ağırlık kazanması bilimi teknolojinin buyruğuna verdikçe bilim yolgösterici özelliğini yitirmektedir, teknolojinin içinde yalnızca bir öngörüler hatta kısa görüşler alanı olarak kalmaktadır. Daha önce teknik gelişmelere öncülük eden, onlara bildiği gibi yön veren bilim şimdi bu gelişmelerin altında kalmış görünüyor. Daha önce büyük buluşların gerçekleşmesine, büyük makinaların yapımına öncülük etmiş olan bilim adamları, şimdi teknolojinin buyruğunda, silahları da içine alan çok geniş bir üretim ağının örgütlenmesine katkıda bulunmaktadırlar. Böylece bilim adamlığı bir anlamda yaratıcı teknisyenliğe indirgenmiş olmaktadır. Basım, yayım ve iletişim olanaklarının hızla gelişmesi üzerine dünyada daha çok

insanın etkin bir biçimde yaşama katılmak istemesi, buna göre daha da bilgilenmek ve uzmanlaşmak istemesi, yeni üniversitelerin açılması sonucunu getirirken, bilim adamını herhangi bir öğretici durumuna indirgemiştir. Bu yüzden bilim adamlığında niceliksel artışa koşut olarak belli bir niteliksel artış sözkonusu olmamıştır Bütün bu gelişimlerin olumsuz sonuçları özellikle düşünce alanında, özellikle de felsefede kendini göstermiş, köklü ve dizgeci araştırma anlayışı, yerini genel yaklaşımlarla yetinen düşünce anlayışına bırakmıştır.

Ne olursa olsun yüzyılımızın eleştirilmesi ve daha iyiye doğru geliştirilmesi gereken bir özelliği bu. Bu özelliği görmemeye ya da yadsımaya kalkmak bizi yanlışlara düşürür, en azından yalnız bırakır. Ayrıca insanoğlunun özlediği daha güzel düzenler, kendileri de eleştiriye açık düzenler olarak bu düzenden doğacaklar. İnsanlık bir takım dileklerini inanılmaz bir biçimde gerçekleştirebildiyse, bir güzelden daha yetkin bir güzele geçerek gerçekleştirdi. Çağdaşımız Paul Valéry'nin (1871-1945) hakkı var, insan denilen bu apayrı hayvan, tüm öbür varlıklarla tersleşen bu garip canlı varlık, düşlerini akıl almaz biçimde gerçekleştiriyor. Çağdaşımız Jules Vernes'in (1828-1905) düşleri gerçekte bütün bir insanlığın ortak düşleriydi. O düşleri kurabilen Jules Vernes, düşlerinin gerçekleştiğini görebilseydi şaşırmayacaktı. Çünkü yaptığı gerçekte geleceğin ilk belirtilerini saptamaktan başka bir şey değildi.

II.

YENİ'Yİ DUYURAN GELİŞİMLER

Önceki çağlarda düşünmek, hem gözle görünür olan ya da duyulur olan hem de gözle görünmez olan ya da düşünülür olan üzerine ussal çıkarımlar ortaya koymaktı. Varlığın görünmez bir yanı bize bilgisini kolay kolay açmayan bir yüzü vardı. Bilinmezliklerle dolu bir dünyada düşünülür dünya kavrayışı belki de bir zorunluluk olarak ortaya çıktı. O çağlarda bilmek demek, duyulurun ve düşünülürün alanını ussal düşünce çerçevesinde temel özellikleriyle belirleyerek bir takım temel önermelerden bir takım daha alt düzeyde önermelere ulaşmak demekti. Bilmek bir anlamda olanın ya da olduğu sanılanın alanını son açıklamalara kadar anlaşılır kılmak oluyordu. Bilim zorunlu olarak bir kurguydu o zamanlar, insan usu bilgi-

ler ortaya koyarken kendini denetlemeyi pek düşünmüyordu, zaten böylesi bir denetim için gerekli sağlam bilgiler yoktu.

Salt ussal çözümlerin yetmeyeceği, buna göre mantığın bir yöntem olamayacağı, onun ancak ve ancak zihnimizin ortak işleyiş biçimlerini ortaya koyduğu, yöntemin temelini oluşturursa da her kapıyı açan bir anahtar olamayacağı modern zamanların başlarında anlaşıldı. Aristoteles'in **Organon**'u uzun yüzyıllardan sonra Bacon'ın **Novum organum**'unu karşısında bulduysa, bu durum bir filozofun bir filozofa herhangi bir eleştiri yöneltmesinden çok ötede, yeni bir çağın, buna bağlı olarak yeni bir bilgi anlayışının doğmasıyla ilgilidir. Bundan böyle en genel bilgilerden değil tek tek olgulardan yola çıkılacaktı, insan usu bilimde yaratıcı olmak istiyorsa genelden özele yürümeyi bırakmalı, tek tek olguların genel bilgisine yönelmeliydi. Bacon ve Descartes bize yöntemin temel özelliklerini ve temel kurallarını duyururken yöntemi mantıktan kesinlikle ayırdılar, bilimin ussallıktan öte dayanakları bulunması gerektiğini bildirdiler ve böylece tüm düşünce alanında yüzyıllardır sarsılmaz bir biçimde egemenliğini sürdürmüş olan Aristotelesci mantığı bilimsel araştırmalar çerçevesinde yetersiz ilan ettiler.

Giderek yöntem fikri kökten değişti. Çünkü modern zamanlar bize bilginin olanlar arasından olmaktan çok olası olanlar arasından derlenmesi gerektiğini öğretti. Eski bilimsel düşünce yalnızca varolan ya da varolduğu sanılan şeylerin alanında düz bir saptayıcılık görevi yükleniyordu. Bu bakış açısı Leibniz'le sarsıldı. Leibniz için her olan şeyin bir mantıksal temeli olmalıydı. Olasının zengin kaynağına bizi ilk olarak yönelten Leibniz'e göre, tanrısal anlık, her şeyden önce, tüm yaratma ediminden önce bir olası dünyalar sonsuzluğunu içeriyordu. Tanrısal istem bu olası dünyalar arasından en yetkinini seçip gerçekleştirdi. Leibniz şöyle diyordu: "Bir şeyin olasılığı, bizim tarafımızdan, kavramı ögelerine ayırdığımız zaman ve bu ögelerden hiçbiri uyarsız olmadığı zaman **a priori** tanınmaktadır." Bu durumda olasılık, olmazlığın karşıtı olarak, aralarında çelişki bulunmayan ögeler toplamını bize duyuruyordu. Leibniz'de işin mantığına yükselmek olarak beliren olasılık araştırması, giderek evrenin bütünsel yapısı içinde, görünürün arasından görünmezi, varolanın arasından varolacak olanı, somut olarak belirenin arasından en genel olanı görüp göstermek anlamı kazandı.

Olanla yetindiğimiz zaman ilerlemenin çok sınırlı bir anlamı olacaktır. Çünkü **olan** bizim görebildiğimizle sınırlıdır. İlerlemenin tüm gizi varolmakla ya da varolacak olmakla birlikte gözlerimize kendisini açmayan şeyi ne yapıp yapıp ortaya çıkarmaktır. Olup da görülenle olup da görünmeyen ya da olacak olup da görünmeyen arasındaki o gorülmez geçiş yeri, gerçekte bilimde de, sanatta da yaratılıcığa geçiş yeridir. Bilim adamı da, sanat adamı da, herkesin göremediği pekçok şeyi görebilmesiyle ayrılır. Bilimde olasıya yönelmek, bilinmedik yolları denemek ve bu yolları izlediğimizde nereye kadar gidebileceğimizi araştırmak demektir. Bilimsel düşüncenin verimliliği kendisine sayısız olasılıklar arasından yol açа açа. umulmadık yerlere açılmasından gelir. Aristotelesci düşüncede ikincil bir yere yerleştirilmiş olan olası düşünce, düşünce tarihinde birincil yeri aldıktan sonra eşsiz verimlilikte yaratıcı bir güç kaynağı durumuna gelmiştir.

Böylece bilimsel düşünce gelişigüzel ussal arayıştan ölçmeci ya da deneyci ussal anlayışa doğru bir geçiş yapmakla tam tamına gerçekliklerin alanına yerleşmiştir. Artık evrenin bizim için en önemli yanı, göreli ilişkileriyle ölçülebilir yanıdır. Bu gelişme, tam anlamında "niçin" sorusunu soran eski düşünceden "nasıl" sorusunu soran yeni düşünceye doğru bir geçişi duyurur. Çünkü niçin sorusunu sorduğunuz zaman, bir nedenden bir nedene geçerek, nedenler zincirinde ilerleyerek bir ilk nedene gelir takılırsınız. **Yağmur niçin yağar** sorusuna verilecek en sonuncu yanıt **Tanrı öyle istediği için**'dir. Oysa yağmurun nasıl yağdığı sorunu doğa olayları arasındaki ilişkilerin niceliksel olarak saptanmasıyla verilecektir. Böylece insanoğlu modern düşünce içinde olasının yaratıcı gücünü ortaya koyduktan sonra görelinin zeminini keşfetmiştir. Artık, mutlak düşünce, bize hiçbir gerçek bilgiyi, hiçbir doğruyu sözvermeyecek ve yaşamla ilgili hiçbir kolaylığı sağlamayacak, yalıtık düşüncedir. Bu düşüncenin son saltanatı ancak inanç alanında sürebilir.

Buna göre yasaları koymak da, yasaları çürütmek de, kuramları öne sürmek de, kuramları çürütmek de ancak göreli belirlemeler içinde olasıdır. Bundan böyle bilimsel düşüncede her şey ölçmeye indirgenmiş gibidir. Artık öngörüler bile ölçmeyle ya da bir takım ilişkilerin arasındaki niceliksel bağı yakalamakla ilgilidir. Ölçemeyen düşünce felsefi düşüncedir, o

da bir takım ölçümlerin uzağına düştüğü zaman, ölçmelerle doğrulanan bilimsel verilerin dışına düştüğü zaman felsefe olmaktan çıkacaktır. Bu yüzden çağdaş bilimsel düşücelerin ya da çalışmaların temelinde istatistik araştırmalar yer almaktadır. Çağımızda tüm bilimler için zorunlu bir bilgi alanı durumuna gelmiş olan istatistik, ölçmeyle ilgili usullerin tümünü kapsar. Bununla birlikte istatistiğin yalnızca çağdaşlarımızda ortaya konulmuş bir buluş olduğunu söylemek güçtür. Çinlilerin bundan dört bin yıl kadar önce tarımla ilgili istatistik tablolar oluşturduklarını düşünürsek, konunun insanlık için ne ölçüde köklü bir önem taşıdığını kavrarız. Ancak Yeniçağ'a kadar istatistik çalışmalarının son derece kaba bir sayma ediminden öteye geçmediğini söyleyebiliriz. Çağımızda iktisatçılar, toplumbilimciler, fizikçiler, sanayiciler, tarımcılar, ruhbilimciler tüm bilimsel araştırmalarını, tüm olasılık hesaplarını istatistik verilere dayandırırlar. Özellikle uygulamalı ruhbilim alanında tüm verimli sonuçlar, istatistik verilere dayandırılmıştır. Demek ki, ölçme, yalnızca matematik bilimlerde ve doğa bilimlerinde değil, insan bilimlerinde de vazgeçilmez bir tutumdur.

YENİ BİLİMSEL KAVRAYIŞ

Böylece bilimsellik doğayla insanın dokunuştuğu noktada ya da insanla doğanın oluşturduğu ortak alanda olasılıklardan giderek yeni gerçeklikler yaratma anlamı taşıyor. Sürekli olarak dünyayı aramak ya da dünyada deneyler yapmak hiç durmadan dünya için öngörüler ortaya koymakla bütünleşiyor. Bilimsellik, insanın yepyeni tasarılara ulaştığı noktada verimlilik kazanmakta. Bunu bir anlamda deneyle usun ya da hatta deneyci bakışla usçu bakışın ortaklaşmasıyla ortaya çıkan yetkin bir atılım olarak anlamak doğru olur. Dünyanın karmaşıklaşmasıyla ortaya çıkan güç ve çetrefil yaşam biçimleri bazı düşünenleri bugün de bir takım **doğal yaşam** düşlerine itiyor olsa da, bu düşlerin bittiği yerde, bu düşlerden sıyrılıp gözlerimizi gerçekliklere açtığımız yerde bilimin dünyayı biraz daha ele geçirme konusunda yeni zaferleriyle karşı karşıya kalıyoruz. Gaston Bachelard bu us ve deney bütünleşmesini şöyle belirliyor: "Bilimsel eylem düşünüldüğünde, gerçekçilikle usçuluğun durmadan görüş alışverişinde bulunduğu görülür. Tek başına ne biri ne öbürü yeter bilimsel kanıtı ortaya koymaya.

Fizik bilimlerin alanında bir çırpıda gerçekliğin temellerini belirleyecek bir olgunun sezgisine yer yoktur, deneysel araştırmalarla ilgili yöntemlerimize temel kategorileri sunacak ussal (mutlak ve belirleyici) bir inanca da yer yoktur. (...) Kuram ve deney arasındaki ilişkiler öylesine sıkı ilişkilerdir ki, deneysel olsun ussal olsun, hiçbir yöntem değerini sonuna kadar koruyabilecek durumda değildir. Daha da ileriye gidilebilir: bir yöntem, konusunu yenilevemediğimiz zaman sonunda verimliliğini yitirecektir" **(Yeni bilimsel düşünce).**

Öyleyse her tasarım bir önceki tasarıma yöneltilmiş bir eleştiridir, her yeni düşünce bir önceki düşüncevi ya da önceki düşünceleri zorda bırakabilecek, hatta yürürlükten kaldırabilecek bir düşüncedir. Hiçbir bilginin, hiçbir yöntemin kendini sonuna kadar koruyabileceğini düşünemeyiz. Jet uçağı fikri pervaneli uçak fikrini çelmiştir, elektrikli lokomotif fikri buharlı fikrini çürütmüştür. Öyleyse bilimin alanında olmak, sonsuz bir tartışma ya da çekişme alanında olmaktır. Gaston Bachelard, aynı yapıtında, şöyle der: "Bilimsel gözlem her zaman tartışmacı bir gözlemdir. Bu gözlem önceki bir savı, öncesel bir şemayı bir gözlem tasarısını doğrular ya da sakatlar. Bu gözlem doğrulayarak gösterir, görünümleri bir sıradüzenine sokar, dolaysız, aşar, şemaları kurduktan sonra gerçeği yeniden kurar. Doğal olarak gözlemden deneye geçildiğinde bilginin tartışmalı özyapısı daha da belirginleşir."

İnsanlık bundan böyle uygulamada karşılığı olmayan sorunlarla ilgilenmeyi kesinlikle bıraktı. Bir anlamda fiziğin metafiziğe egemen olması ya da fiziğin metafiziği etkisiz bırakmasıydı bu. Bu bir anlamda da kuramın uygulamaya bağımlı olmasıydı. Bu, kuramla uygulamanın içiçe geçmesi, birbirinden ayrı düşünülemez olması, ayrılmaz bir biçimde bütünleşerek birbirini koşullamasıdır. Deneyin usa, usun deneye sıkı sıkıya bağımlılanması insanla dünyanın ilişkisini sıkılaştırdı. Araştırmacı bundan böyle laboratuvar insanı durumuna geldi, gözlem ve deney bilimsel düşüncenin baş koşulu oldu. İnsan dünyayı daha iyi kavrayabilmek, onun gizlerini en ince ayrıntılarına kadar sökebilmek için dünyayla kendisi arasına kendi eliyle yaptığı güçlü araçları yerleştirdi. İnsanla dünya arasına güçlü köprüler kuruldu böylece. Örneğin araştırmacı çıplak gözle göremeyeceği pekçok şeyi elektronik mikroskopla gözlemleyerek yeni buluşlara doğru yöneldi. Hücre biyolojisinin gelişmesi bize elektronik mikroskobun bir armağanı oldu.

Laboratuvarlar gittikçe karmaşıklaştı. Şimdi artık laboratuvar dediğimiz yer bilginin özel çalışma odasından daha çok bir şeydir. Orada gözlem araçları vardır, bir doğa olayını yapay olarak gerçekleştirmeye yarayan çeşitli araçlar vardır, orada bilim adamından, bilim adamları topluluğundan ayrı olarak çeşitli çalışanlar vardır, uzmanlar ve yardımcıları vardır. Laboratuvar artık bir tasarlama ortamıdır, olasılıklardan yola çıkarak yeni koşullara ulaşma ortamıdır, özel olarak bir kurma ve yaratma ortamıdır. Artık makina, araç ve gereç insanın her an eli altında bulundurduğu, eli kadar önemli şeylerdir. Laboratuvar denilen ortam, olayların yapay olarak gerçekleştirildiği ortam, doğanın üzerine kurulan ikinci bir doğanın, bir anlamda yapay bir doğanın tasarlandığı ve üretildiği yerdir.

UZMANLAŞMA

Bu akış içinde tüm bilimlerin tek bir bilim oluştururcasına geliştiğini görürüz. En eski zamanlarda tek bir bilim ya da tek bir bilgi alanı vardı, o zamanlar gerçek anlamda ussal düşünceye yönelmek bilim yapmak demekti. Bilimle felsefenin aynı anlama geldiği o dönemlerden sonra, bilimler tekr teker o genel bilimden ya da felsefeden koparak, özerkleşmeye başlamışlardı. Yeniçağ başlarından bugüne doğru yürüdükçe tek tek bilimlerin özerk olarak ayrı bilgi alanları oluşturuşunun renkleri serüveni izlenir. Başlangıçta birbirinden apayrı duracak gibi görünen bilimler zamanla sıkı işbirliğine girdiler. Galileo Galilei bize matematikle fiziğin bir metamatik-fizik bilimi oluşturmak üzere bütünleşmesi zorunluluğunu duyurmuştu. Özerkliğini yakın geçmişte kazanmış olan ruhbilimin ve toplumbilimin de katıldığı bilimler topluluğu içinde sürekli bir etkileşim sözkonusudur, birinin elde ettiği bir doğru bir başkasına bilgi olarak katılırken, birinin ortaya koyduğu bir veri bir başkasının gelişimine katkıda bulunmaktadır, birinde geliştirilen bir kuram bir başkasındaki gelişimleri etkilemektedir. Buna göre bilimlerin çeşitlilenmesi onları birbirine daha zorunlu duruma getirmiştir.

Uzmanlıkların birbirine karıştığı anlamına gelmez elbette bu. Bir başka bilimin bulgularından yararlanmaya çalışan bir bilim adamı elbette o bilimin konularını ve yöntemlerini tüm incelikleriyle bilebilecek durumda değildir. Tarihin toplumbilimden, toplumbilimin ruhbilimden, ruhbilimin fizyolojiden yarar-

lanmak zorunda olması bilimler arasındaki belirgin sınırları kaldırırken, bilim adamları elbette böylesine gelişmiş bir bilim dünyasında birer genel bilgin olma şansına sahip olamayacaklardı. Bu durum bilim adamlarının sıkı işbirliğini zorunlu kıldı. Bu gereklilik bilim adamını genel bilgin durumuna getiremese de ona her şeyi bütünsel açıdan görebilme zorunluluğunu getirdi. Günümüzün bilim adamı kendi alanında derinleştikçe, öbür alanlara bağlanan bir takım yollardan geçerek, genel bilgiye belli bir ölçüde ulaşmakla yükümlü duyuyor kendini.

Çağımızın belirgin özelliklerinden birini oluşturan bu uzmanlaşma atılımı; bilimsellik yolunda şansı daha az olan bir takım bilgi alanlarında da bilimselleşme istemini yarattı. Estetik gibi, mantık gibi alanlar, felsefenin yöntemleriyle çalışma geleneğini modern zamanlarda bile sürdürmüş olan bu alanlar da bugün bu eğilimi gösteriyor. Bir estetiğin, bir mantığın bilim olup olamayacağı, olabileceklerse hangi koşullarda olabilecekleri başka bir bağlamda ele alınması gereken bir sorundur. Ancak bilimselleşme olanağı bulamayan bilgi alanlarının giderek etkilerini yitirecekleri de bir gerçektir. Mantıksal olumculuğu savunan Viyana okulunun başlıca kişisi R. Carnap bu eğilimi felsefeyi de yoksayarak şöyle ortaya koyuyor: "Doğa bilimleri ve matematik bilimler bağımsız bilim özelliği kazanmak üzere felsefenin bağrından koptular. Bugün elbette hiç kimse fiziği felsefenin bir parçası olarak düşünemez, fiziğin kökeni felsefe olsa da. Aynı durum toplumbilim için de, en azından metafiziğin sözde savlarına bulaşmaksızın toplumsal olayların ve onların karşılıklı ilişkilerinin araştırmasına deneysel yöntemlerle yönelinen toplumbilim için de sözkonusudur. Sonunda ruhbilimciler de metafizik katkıların dışında deneyler geliştirdikleri ölçüde kendi inceleme alanlarını felsefeyle ilgili olmayan gerçek olguların bilimiyle ilgili bir alan olarak görüyorlar. Buna koşut olarak mantık, bilimin mantığı, felsefeden kurtulacak olgunluğa varmıştır, 'daha derin' ya da 'daha yüksek' bilgilerden sözetmeye yönelinmeksizin tam anlamında bilimsel yöntemleri izleyerek çalışmalar yapılan tam tamına bilimsel bir alan kuracak olgunluğa varmıştır. Bana öyle geliyor ki, gövdeden kopacak son daldır bu. Öyleyse felsefeye ne kalıyor? Yalnızca metafizikçiye özgü sorular kalıyor. Evrenin ilk nedeni nedir? Hiçliğin özü nedir? Ancak bunlar sözde sorunlardır, hiçbir bilimsel içeriği olmayan sorunlardır."

Bilimlerin olumlu bilgiye yönelerek felsefeden ayrılması,

bilimselleşme inancını pekiştirirken, felsefeye olan bağlılığı yer yer sarsar gibi oldu. Bilimler gerçek alanlarını kurdukça felsefeye yer kalmayacak düşüncesi giderek ağır basmaya başladı. Özellikle bilgiyi bilimsel bilgi ve metafizik bilgi olmak üzere ikiye ayıranlar artık felsefeye yer kalmadığını ya da ona yalnızca metafizik araştırmaların kaldığını söylemeye kadar gittiler. Carnap'ın felsefeye ayırdığı "evrenin ilk nedeni nedir" gibi, "hıçlığin özü nedir" gibi sorular, gerçekte sözde sorulardır ve artık sorulmaması gereken sorulardır. Buna karşılık felsefe, bilimleri gerçek alanlarına göndermiş ve onların yükünü atmış olarak, şimdi daha büyük bir yetkiyle insan sorunlarına yönelecektir. İnsanın deneysel bilgiye götürülemeyecek, ancak genel düzeyde tartışılması gereken nice sorunu vardır. Filozof bundan böyle en genel düzeyde doğrunun araştırıcısıdır. B. Russell şöyle der: "Doğrunun araştırılmasında bilerek bilmeyerek bazı sınırlar konulduğunda, felsefe korkuyla sakatlanır."

III.

RUHBİLİMİN KURULMASI

Çağımızın en önemli bilimsel olaylarından biri ruhbilimin bir bilim olarak kurulması oldu. Bu büyük olayın önemini görmezden gelenler elbette toplumsallığın yanında bireyselliğe, nesnelliğin yanında öznelliğe yaşam hakkı tanımak istemeyenler ve buna göre insanlık yolunda insan gerçeğini sakatlamak gibi bir yanlışa düşmekten sakınmayanlardır. Oysa çağdaş toplumsallık bilinci bize, ruhbilimin de büyük katkısıyla, bireyin bulunmadığı yerde toplumun, öznelin bulunmadığı yerde nesnelin olamayacağını öğretiyor. Toplumsallıkta erimiş birey, ortaçağ Hıristiyan toplum düzeninin bir özelliğiydi, bugün de ancak buna benzer bir düzen anlayışını sürdürenlerin düşü olabilir. Yarısı koparılmış ya da içi çıkarılmış gerçeklik gerçeklikten başka bir şey olacaktır.

XIX. yüzyılda ruhbilimin özerk bir bilim olarak kurulması, düşünce ve sanat alanına büyük yenilikler getirdi. Eski zamanlarda az çok bir gizler alanı olarak belirlenen insan ruhsallığı bundan böyle tüm gizlerinden arınmaya ve deneyle doğrulanmış bilgilerin ışığında nesnel olarak tanınmaya başladı. Bu gelişim daha sağlıklı bir ruhsal yaşam için olanaklar sağlanmasına, bir de insanın bir kurucu ve yaratıcı olarak kendini da-

ha iyi tanımasına kapı açtı. Ruhbilim, daha önceleri felsefenin bir dalı olarak, zihinsel edimlerin metafizik ayrıştırmasına ayrılmıştı. Ancak modern zamanların başlarında filozoflar, özellikle İngiliz filozofları bu gidişi değiştirmek istediler ve ruhbilime bilimsellik yolunda ilk itkileri kazandırdılar.

Ruhbilim terimini ilk olarak Alman reformcusu Melanchton (1497-1560) kullandı. Ancak ruhbilim gerçek atılımını XVIII. yüzyılla birlikte gerçekleştirdi. Onun XIX. yüzyılda başlayan hızlı gelişimi birçok ruhbilim okulunun doğmasına yol açtı. Bu durum başlangıçta bu yeni bilimin bilimsellik yolunda bazı güçlüklere uğradığını ve onda bir takım bilgilerin kuram niteliğini aşmadığını gösterir. Ancak bu geçiş ya da kuruluş dönemi çok uzun sürmedi ve ruhbilim zamanla **davranış araştırması** özelliğini kazanarak bilimsellik yolunda ciddi adımlar attı. Bundan böyle yalnızca davranışlarımızı, yani yapıp ettiklerimizi, yazıp söylediklerimizi konu edinen bu genç bilim, insan ruhsallığını öğrenmek adına, insan davranışları kadar hayvan davranışlarını, normal davranışlar kadar anormal davranışları da ele aldı, bireysel davranışlar yanında toplumsal davranışları da gözlemledi. Bu yolda o biyoloji gibi, tıp gibi, toplumbilim gibi bilimlerin buluşlarından da yararlandı, ayrıca bu bilimlere çeşitli veriler sağladı.

Ruh sorunu en eski zamanlardan beri insanı ilglendirmişti. Platon bize maddi dünyadan ayrı bir ruhsallıklar dünyasının varlığını göstermeye çalışmıştı. Aristoteles, Platon'unkine göre büyük ölçüde gerçekçi özellikler taşıyan bakış açısıyla, çağdaş ruhbilimin ortaya koyduğu bilgilere ters düşmeyecek belirlemelerde bulunmuştu. Ona göre ruh denilen şey bedenin bir işlevinden başka bir şey değildi. Filozof, "göz bir hayvan olsaydı görü onun ruhu olacaktı" diyordu. Bundan rahatlıkla şunu anlayabilirdik: görme nasıl gözün işleviyse, ruhsallık da bedenin işlevidir. Buna göre bizim yaşam deneylerimiz ve davranışlarımız Platon'da olduğu gibi, başka dünyalara gidip gelen bir ruhun edimleriyle ilgili değildir, fizyolojik süreçlerin ürünleridir. Öte yandan Aristoteles ruh araştırmasını birinci planda önemsiyor, **De anima**'nın en başında şunları söylüyordu: "Her bilgi bizim gözümüzde güzel ve eşsiz bir şeydir: bununla birlikte biz bir bilgiyi öbürüne ya tamuyar olması nedenivle ya da üst değerde ve daha ilgi çekici nesneleri ortaya koyuşuyla yeğ tutuyoruz. Bu iki açıdan ruh araştırmasını birinci sıraya yerleştirmek doğru olur. Ruhun bilgisi elbette tüm

doğruların araştırılmasına, özellikle doğanın bilimine büyük bir katkı sağlıyor, çünkü ruh en sonunda hayvanların ilkesidir." **De anima**'da Aristotales **ruhun bedenden ayrılmaz olduğunu** da söyleyecektir.

Ruhbilimin gelişmesinde en büyük katkılardan biri modern zamanların başlarında Kilise baskısının azalmasıyla gelişen fizyoloji biliminin katkısıdır. Eski zamanlarda filozoflar fizyoloji araştırmalarıyla pek ilgilenmediler, çünkü fizyoloji insan ruhunu değil, pek de önemli olmayan insan bedenini inceliyordu. Bununla birlikte fizyoloji araştırmalarına yönelenlerin bulguları zamanla filozofların dikkatini çekti. Kan dolaşımı, beynin işlevleri, renkleri ve sesleri algılayışımız gibi konulara getirilen açıklıklar ruhbilimin bir bilim olarak kurulmasına yardımcı oldu. 1789'da ruhbilim, Alman fizyoloji bilgini ve filozofu Wundt'un Leipzig'de bir ruhbilim enstitüsü açmasıyla resmen kurulmuş oldu. Bundan sonra ruhbilimde deneysel araştırmalar birbirini izledi.

Ruhbilim en büyük atılımını, elde ettiği bilgileri **öğrenme** sorununa götürerek yaptı. Temel soru şuydu: öğrenmeye yatkınlık evrimin hangi derecesinde kendini gösterir? Hayvanlara uygulanan aç bırakma deneyleri bu yolda yeni bilgiler elde edilmesini sağladı Aç bırakılan hayvana yiyecek bulma olanağı veriliyor, hayvanın doğrudan doğruya yiyeceğe yönelmesi için epeyce **deney** yapması gerekiyordu. Hayvan ardarda yanılmalardan sonra yiyeceğe giden yolu bulabiliyordu. Böylece çeşitli hayvan türleri arasında öğrenme zamanları ve yanılma biçimleri birbiriyle karşılaştırıldı, bu deneyler sırasında görme, işitme, kavrama üzerine ve daha başka ruhsal süreçler üzerine değişik bilgiler elde edildi. Ruhbilimin eğitim alanına ya da "çocuk yetiştirme" alanına girişi böyle oldu. Ruhbilimle ilgili yeni buluşlar, eğitimde yeni etkili yöntemler uygulama olanağı sağlayacaktı, ayrıca, erişkin kişinin davranışlarına açıklık getirecekti. Bu alandaki çalışmalar çeşitli tartışmalarla kesildi. Çocuğun duyarlılığı ve öğrenmeye yatkınlığı üzerine önemli buluşlar, ancak bu yüzyılın başlarında ortaya konulabildi. Buna göre **çocuk ruhbilimi**, yüzyılımızın başarısı oldu. Gerçekte çocuk ruhsallığını ortaya çıkarmak pek zordu, çocuklar yaşam deneylerini açıklayabilecek olgunlukta değillerdi.

ANORMALİN ARAŞTIRILMASI

Ruhbilimde çok önemli buluşların bazıları anormal davranışların incelenmesiyle elde edildi. Akıl hastaları, sinirliler ve geri zekâlılar bu yeni bilimin araştırma alanına girdiler. Ruhbilim bir bilim olmadan önce akıl hastaları birer suçlu gibi alınıyorlar, hırsızlarla ve katillerle bir tutuluyorlardı Şeytan uğramış kişiler olarak değerlendirilen akıl hastaları, kapatıldıkları izbelerde sürekli dayak yerlerdi. Akıl hastalarının hasta sayılması, Fransız hekimi Pinel'le (1745-1826) başlamıştır. 1793'te Paris'te Bicetre hastanesi başhekimliğine getirilen Pinel, hastaları zincirden kurtarmaya, iyileştirmeye çalıştı. Pinel ve arkadaşları, davranış bozukluklarının nedenlerini araştırıyorlar, bu bozuklukları sınıflamaya çalışıyorlardı. Onlar bazı delilik biçimlerinin altında beyin dokularının frengiyle bozulması, bevin damarlarının sertleşmesi, uyuşturucu yüzünden sinir sisteminin yıkıma uğraması gibi organik nedenleri buldular. Bazı hastalıklar görünürde organik bir bozukluğa dayanmıyordu, bu tür hastalıklar, işlevsel hastalıklar olarak belirlendi. Ruhhekimliği işte böylece doğdu ve iki yeni bilim, ruhhekimliği ve ruhbilim sıkı bir işbirliğine girdiler. Bu iki alanı birleştirenbaşlıca etkinlik zihin testlerinin uygulanmasıyd. Bu iki bilimden birine daha çok **anormal** olan, öbürüne daha çok **normal** olan bırakılmış gibiydi. Ancak, ruhbilimci, normal davranışları ele alırken, anormal davranışları da konu ediniyor, ruhhekimi bu arada anormali daha iyi kavrayabilmek için normalin araştırmasına yöneliyordu.

Bu arada, ruhbilim ve psikiyatri alanında çok çarpıcı, çok parıltılı bir takım buluşlar gerçekleştirildi. Bu da bu alanlara ilginin artmasını, buna koşut olarak bazı bilimdışı etkinliklere yönelinmesini getirdi. Bu hızlı gelişim içinde **hipnoz** konusunun tazelenmesi, bu ilgi çekici oluşumlara örnektir. Konunun başlangıcı 1776'ya dayanır. O yıl Viyanalı hekim Mesmer (1734-1815), bazı sinirlilik belirtilerini mıknatısla giderdiğini açıklamıştı. Mesmer'e göre mıknatıstan çıkan bir güç, hastanın bedenine girip sinirliliği yokediyordu. Gerçekte bunun için mıknatısa gerek yoktu. Hipnoz, yapay yollarla oluşturulmuş uykudur ve hasta üzerinde belli bir etki uyandırmaya dayanır. Nitekim Mesmer de, bir süre sonra, hipnoz için mıknatısın zorunlu olmadığını gördü, elleriyle de aynı sonucu alabiliyordu. Bilginler Mesmer'i şarlatan ilan ettiler. Bu suçlama Mesmer'in

ününü artırdı. Mesmer'den sonra hipnoz unutulur gibi oldu. Daha sonra İngiliz hekimleri, hipnozu, **hipnotizma** adıyla geliştirdiler. Bu gelişim içinde, konunun gizemli anlamı ortadan kalktı. O artık zihnin yorulmasıyla açıklanıyor, ağır ameliyatlarda "uyuşturucu" olarak kullanılıyordu. Kloroform bulunduktan sonra bu sanatın geçerliliği kalmadı.

Mesmer elbette ruhbilimi kötüye kullanan biri değildi, ancak ruhbilimi kötüye kullananlar da çok oldu. Ruhbilimin gelişmeleri o kadar ilgi çekti ki, hemen herkes en kolayından ruhbilimsel açıklamalar yapma alışkanlığını edindi. Bu arada bu işten para kazanmak isteyenler tezgâhlarını bir güzel kurdular. **Frenologlar** kafatasının tümseklerini inceleyerek kişinin ruhsal özelliklerini ortaya koymaya çalışıyorlar, **fizyonomistler** yüz çizgilerine bakarak kişilik araştırması yapıyorlar, **grafologlar** elyazısını inceleyerek yetenek araştırmasına kalkıyorlardı. Bu arada insanlara başarının yolunu göstermek üzere çalışmalara dalanlar da az değildi. Bu tür çalışmalar elbette gerçek ruhbilim çalışmalarını şu ya da bu yönde etkileyebilecek çalışmalar olmadı ve geniş bir ilgi yaratarak ruhbilimin kıyısında ya da dışında insanları oyaladı.

Ruhbilim çalışmaları, zekâ geriliği sorununu da aydınlattı. Eskiden, zekâ geriliğinin doğaüstü güçlere bazlı olduğuna inanılırdı. Geri zekâlılar genellikle bol bol dayak yerlerdi, bundan amaç içlerindeki şeytanı kaçırabilmekti. Konunun aydınlatılmasında en büyük katkı, Fransız eğitimcisi ve hekimi Itard'ın (1775-1838) katkısıdır. Itard, sağır-dilsiz okulunun hekimiydi, 1798'de bulunan "vahşi" bir çocukla ilgilendi ve bunun sonucunda zekâ geriliği diye bir sorunun sözkonusu olduğunu ortaya koydu. Beş yıl boyunca yaptığı sabırlı çalışmayla, Itard, zekâ geliştirme işinin belli bir yere kadar götürülebileceğini göstermiş oldu. 1798'de, Güney Fransa'daki ormanlarda, dört ayak üstünde yürüyen, anlaşılmaz sesler çıkaran bir çocuk bulundu. Çocuk "vahşi" denilebilecek bir yapıdaydı, hayvanlar gibi yiyor, yanına yaklaşanı ısırıyordu. Pinel, bu çocuğu, "geri" diye niteledi. Itard, çocuğun durumunu tümüyle aydınlatmak istiyordu. Beş yıl boyunca sürdürülen eğitim çabalarına büyük bir dirençle karşı koyan çocuğun bu süre içinde çok az bir gelişme gösterdiği görüldü. Beş yılın sonunda, Itard, tam bir umutsuzluğa düşmüştü. Bununla birlikte onun çabaları tümüyle boşa gitmemişti: çocuk nesneleri tanımayı becermiş, birçok sözcük öğrenmiş, azçok yazabilmeyi ve okuyabilmeyi ba-

şarmıştı. Çocuğu ortama uydurma çabaları çocuğun zihinsel yetersizliği karşısında bir ölçüde etkisiz kalmıştı. Bu çalışmalarından aldığı sonuçlarla, Itard, klinik ruhbilimin gelişmesine büyük katkılarda bulunmuş oldu.

Böylece geliştirilen klinik yöntemler, özellikle hastanın hekime başvurmasına yol açan bozuklukların tanınmasında ve iyileştirilmesinde kullanılır oldu. Böylece, klinikçi ruhbilim uzmanı, hastalığın tanınmasına yardımcı olacak testler kullanmaya yöneldi. Ruhbilimcinin kullandığı testler, hastanın ruhsal durumunu aydınlatıcı düzenli soruşturma yöntemlerinden oluşmaktadır. Ruhbilimci, her şeyden önce, ruhsal bozukluğu yaratan nedenleri bulup çıkarmaya bakar. Testler, özellikle zekâ geriliğine ve organik bozukluklara dayanan uyum eksikliklerini belirlemekte büyük kolaylık sağlamaktadır. Testlerin gelişmesine koşut olarak, ruhbilimde, istatistik yöntemler de büyük bir kullanım alanı buldu. Matematiğin ruhbilime uygulanmasıyla elde edilen bu yöntemler, bugün geniş bir kullanım alanı bulmuştur. İstatistik yöntemler, zekâ testlerinin, kişilik testlerinin, daha başka testlerin bir örnekleştirilmesinde önemli bir rol oynamaktadır.

KOŞULLANMA / ÖĞRENME

İnsan ruhsallığının önemli bir özelliğini, koşullanma özelliğini Rus fizyoloji bilgini İvan Pavlov (1849-1936) gösterdi ve böylece ruhbilimin gelişim çizgisine önemli bir aşama eklemiş oldu. İnsanoğlu koşullu reflekslerin oluşmasını çeşitli örnekleriyle yüzyıllar boyu gözlemledi, ancak Pavlov'a kadar bu alanda kuramsal ve uygulamalı köklü çalışmalar sözkonusu olmadı. Doğduğumuz andan başlayarak, hatta doğmadan önce, birçok koşullu refleks edinmekte olduğumuz gerçeğini bilimsel temelleriyle gösterme yolunda açılan bu yeni çığır, insan ruhsallığının maddi yaşamın gereklerine nasıl sıkı sıkıya bağlı olduğu konusunda geniş bilgiler edinmemize yol açtı. İvan Pavlov koşullu refleksler konusunda düzenli bir araştırmaya girmiş, bu araştırmasını, özellikle sindirim aygıtı üzerinde yaptığı deneylerle geliştirmişti. Bir dış uyarıyla ortaya çıkan ve devinim gibi, salgılama gibi tepkilere yol açan, istemdışı sinir etkinliği olarak koşullu refleks, ruhsal yaşamımızın önemli bir yüzünü oluşturuyordu.

Koşullu refleksler, organizmanın belli bir uyarıya verdiği

yanıtlar olarak belirleyebileceğimiz, doğuştan refleksler ya da koşulsuz refleksler üzerine kurulmaktaydı. Öyleyse bu tür refleksler canlıların sinir sisteminde bulunmayan, ancak doğuştan olan bir reflekse (ışıkta gözbebeğinin daralması gibi) dayanarak ortaya çıkan reflekslerdi. Bireyin ömür boyu elde ettiği bu refleksler sık sık yinelenmezlerse yok olup giderlerdi. Koşullu refleksleri açıkça ortaya koyan apaçık belirtiler vardı; örneğin, deniz tutması olan kişi, gemiye girer girmez, hatta gemiyi görür görmez, kusma duygusuna kapılıyordu. Pavlov, koşullu refleksi, ilk olarak, 1903'te Madrid'de yapılan uluslararası bir kongrede ortaya koydu. Köpekler üzerine yaptığı araştırmadan şu sonucu almıştı: besin köpeğin ağız mukozasına değer değmez normal tükürük salgısı oluşturuyordu. Daha sonra köpek besini gördüğü zaman da aynı salgı ortaya çıkıyordu. O zamanlar bu salgı "ruhsal salgı" diye adlandırıldı. Pavlov deneylerini geliştirdikçe şunu gördü: köpeğe yiyeceğin verilmesiyle aynı anda oluşturulan başka yapay uyaranlar da tükürük bezi salgılamasını sağlamaktaydı. Bir odacığa kapatılan bir köpeğin davranışları küçük bir pencereden gözlemleniyordu. Köpeğe önce ses gibi, ışık gibi duyumsal uyaranlar gönderiliyordu, bunlar köpekte tükürük salgısı oluşturmuyorlardı, duyumsal uyaranla birlikte yiyecek ortaya konulduğunda köpek tükürük salgılıyordu, yiyeceği kaldırıp yalnızca duyumsal uyarı verdiğimizde köpek gene tükürük salgılıyordu.

Koşullu refleksin ortaya konulması insanda koşullanmanın hangi yaşta başladığı sorusunu getirdi. Bazı uzmanlar koşullanmanın ana karnında beşinci aydan sonra başladığı konusunda birleştiler. Yedinci ve sekizinci aylarda ceninin rahim içi seslere koşullandığı düşünüldü, bu arada yeni doğmuş bebekler üzerinde birçok koşullu refleks deneyi yapıldı. Bu arada bir başka Rus bilgini Vladimir Bekterev (1857-1927) "savunma" ya da "korunma" reflekslerini inceledi. Bekterev deneylerini insanlar ve köpekler üzerinde geliştirdi. Tek ayağına elektrik akımı verilen köpek, titreyişin etkisinden kurtulabilmek için ayağını kendine doğru çekiyor, sonra aynı ayağı daha başka uyaranlar verildiğinde hayvan ayağını kendine doğru çekme devinimini yineliyordu.

İnsan için koşullanma alışkanlık kazanmanın ta kendisidir. Alışkanlık ve onun gelişmiş bir biçimi olan ustalaşma koşullanmayla sağlanmaktadır. Ustalık kazanma herhangi bir uyum

yetersizliğine karşı gerekleştirilir. Koşullu refleksle ilgili araştırmalar, ustalaşmanın inceliklerini gösteren araştırmalar olarak, özellikle eğitim alanında büyük kazanımlar sağlamıştır ve eğitimin eğitimbilim durumuna girmesinde buyük ölçüde yardımcı olmuştur. Bellek üzerine yapılan araştırmaların da katkısıyla etkin bir öğrenmenin ya da ustalaşmanın etkin bir akılda tutmayla gerçekleştirilebileceği görülmüştür. İyi bir bellek iyi bir öğrenme ya da ustalaşma için baş koşuldur. Elbette bellek gelişiminde kişisel eğilimler de büyük rol oynamaktadır. Bazı insanlar yüzleri, bazı insanlar sesleri, bazı insanlar adları akıllarında tutmaya yatkındırlar, buna göre bazılarımız resimde, bazılarımız müzikte, bazılarımız dil öğrenmekte ustayızdır.

Sağlıklı bir öğrenmeyi sağlıklı bir bellek sağlarken, sağlıklı bir bellek de sağlıklı bir öğrenmeyle olasıdır. Eğitimbilimciler, insan ruhsallığının inceliklerini, özellikle belleğin özelliklerini öğrendikçe eğitimle ilgili sağlıklı görüşler ortaya koymuşlardır, hatta bu görüşlerini belli formüllere indirgemişlerdir. Bu formüllerin başında, **iyi bir öğrenme için aralıklı ve bir başka bağlam içinde yenileme** formülü gelir. Bu formül bize öğrenme çabamızda ezbercilikten kaçmak zorunluluğunu duyurur. Gençler arasında yapılan bir araştırma, ezbere bilgi alan insanların bilgilerini birbirine bağlayamadıklarını, birbiriyle karşılaştıramadıklarını göstermiştir. Demek ki iyi bir öğrenme için bilgilerin bazı temel ilkeler çerçevesinde verilmesi zorunludur.

Öğrenme konusunda önemsenmesi gereken yöntemlerden biri de dikkat geliştirme yöntemidir. Dikkat geliştirebilme de ancak ilgi uyandırabilmekle olasıdır. Birçok öğrencide ilgi eksikliği konudan tiksinme biçiminde ortaya çıkmaktadır. İlgi uyandırabilmek için sık sık geriye yani önceki konulara dönmek, konuları yeniden ele almak zorunludur. Bu da bırakılmış boşlukların giderilmesini, öğrenilmeden geçilmiş yerlerin öğrenilmesini, bilgi eksikliğinden gelen ilgi eksikliğinin ilgiye dönüştürülmesini amaçlar. Bu çaba içinde öğretmen öğrencinin etkin duruma gelmesini sağlamaya çalışır. Etkinliğin tam olarak sağlanılabilmesi için de öğrencide not olma alışkanlığının belli bir tutumluluk anlayışı çerçevesinde geliştirilmesine özen gösterilir. Not tutma belleğin büyük yardımcısıdır ama sürekli not tutan öğrenci bir kayıt makinası durumuna gelir ve

hiçbir şey öğrenemez. Öğrenciler arasında yapılan çeşitli araştırmalar çok geri öğrencilerin bazen çok ayrıntılı biçimde not tuttuğunu göstermiştir. Ancak bu öğrenciler mekanik bir biçimde tuttukları notlarla ilgili olarak hemen hiçbir şey bilmemektedirler. Oysa az not tutan, yalnızca gerekeni yazan, bu arada nedensellik ilişkilerini kavramak için kulağını açan öğrencilerin bildiklerini kolay kolay unutmadıkları görülmüştür.

Konuların görselleştirilmesi ve örneklerin olabildiğince çoğaltılması da iyi bir öğrenmenin temel formülleri arasındadır. Bilgide somuta göturme büyük bir önem taşır, buna göre en soyut bilgiler, elle tutulur gözle görülür duruma sokulduklarında, bellekte apaydınlık bir biçimde yerlerini alırlar. Bütün bu çalışmalar içinde belleğe ancak alabileceği kadarını vermek de önemlidir. Bir defada pek çok şey öğrenmek istersek, belleğimiz bunların tümünü tutamayacağından, kendimizi boşuna yormuş oluruz, ayrıca belleğimizin düzenini bozmuş, daha önce edindiğimiz bilgileri tehlikeye koymuş oluruz. Bu yüzden, ancak alabileceğimiz kadarını almayı öngörürken, aldıklarımızı sindirmeye de çalışmalıyız, bunun için en iyi yollardan biri öğrenilen şeyi kendi kendine anlatma yoludur.

Eğitimbilimdeki bu gelişmeler, elbette ruhbilim alanındaki gelişmelere borçlu olduğumuz gelişmelerdir. Ruhbılım pek çok alanda insana yeni bakış, kavrayış, gelişım olanakları sağlamıştır. Bugün onun bulgularından, tekniğin ve kültürun tum alanlarında yararlanılmaktadır. Ruhbılımın bir bilim olarak kurulması insanın keşfini tamamlamakta önemli bir aşama olmuştur. Gene de ruhbilimin en geniş kazanımlar sağladığı alanlar elbette eğitim, sanat, hekimlik gibi alanlardır. Insanın yetiştirilmesi, tanınması, iyileştirilmesi ruhbilimin sağladığı bılgilerle daha kolay ve daha etkin duruma girmıştir. İvan Pavlov, ruhbilim alanındaki çalışmalarla ilgili olarak şunları söylemiştir. "Ruhbilim yaptığı araştırmalarla bana elindeki küçücük bir fenerle karanlıkta yürüyen bir adamı anımsatır, bu fener ancak belli alanları aydınlatmaktadır. Böylesi bir fenerle bütün bir bölgeyi keşfetmenin zor olduğunu anlıyorsunuz. Aramızda bu durumla karşı karşıya kalanlar şunu anımsarlar: böylesi bir fenerle bilinmedik bir bölge üzerine elde edılen bilgi bize güneş ışığının verebileceği görünüm yanında hiçtir." Ne olursa olsun, fenerle yapılan o araştırmalar bugüne kadar bize insan ruhsallığının nice gizini açık etmiştir.

IV.

TOPLUMBİLİMİN KURULMASI

Yakın zamanların en büyük atılımlarından biri de toplumbilimin bir bilim olarak kurulması olmuştur. Toplumbilimin bir bilim olarak kurulması elbette zamanımızın toplumsal gereksinimleriyle ilgili bir olgudur. Bu olgunun kökeninde elbette Fransız Devrimi'yle gelen insan sorunlarının büyük payı vardır Sözkonusu devrim, büyük ölçüde toplum sorunlarına dikkati çekmiş, bu devrimi hazırlayan aydınlanmacı düşünce, insanoğlunu her şeyden önce toplumsal bir varlık olarak incelemişti. Toplumsal yapıları ele alan, bu yapıların temel özelliklerini belirleyen bu bilimin kurulması, demek ki, her şeyden önce toplumsal yaşamın en genel bilgisine yönelme isteğinden doğmuştur. Toplumsal bir varlık olan insanın toplumsallığı içinde daha mutlu olabilmesi, her şeyden önce toplumsallık koşullarının araştırılması ve aydınlatılmasıyla ilgili olacaktı.

Toplumbilim düzeyinde ortaya konulan sorular toplumsal yaşamın canlı, değişken, bununla birlikte belli yasaları olan bir deney alanı olarak algılanmasıyla başladı. Toplumbilimciler felsefenin en eski sorununu andıran bir sorunla karşı karşıyaydılar: sürekli değişen, sürekli akıp giden bu karmaşık yapının içinde ya da temelinde daha kalıcı ya da daha belirleyici bir şeylerin varolması gerekirdi. Böylece toplumbilimsel düşünce, bir değişen ve değişmeyen karşıtlığını içinde taşıyarak gelişti. Değişiklik ya da değişken olan, kendisini doğrudan doğruya kavrayabilsek de kavrayamasak da her zaman karşımızdaydı, ama bu değişmez olan ya da daha az değişken olan neydi? G. Bouthoul bize bu konuda şunları söyler: "Toplumsal olgular üzerine düşünmede elde edilen en belirgin ilerleme, bunalım dönemlerinde ya da bir bunalım nedeniyle, olaylar alışılmış çerçeveleri ve geleneksel çözümleri aştığında ortaya çıkmıştır. Çünkü biz ancak değişikliği doğrudan algılarız. Bir biçim ve oturmuş bir devlette dikkatimiz çekilmez. Öngörülmemiş durumlar bir düşünme, tasarlama, uyum çabası gerektirir. Doğduğu andan başlayarak toplumbilim sürekli dönüsüm içinde bulunan bir konunun araştırmasına ayrılmış tek bilimdir."

Toplumbilim bir bilim olmadan önce, bir ussal araştırma alanı olarak felsefede varlığını sürdürdü. Demek ki, eski zamanlar toplumbilim yerine toplumsal felsefenin egemen oldu-

ğu zamanlardır. Bu zamanlarda filozoflar gözlerini bugünden çok yarına dikmişlerdi, bugünün yerini alacak ya da alabilecek bir yarının koşullarını araştırmaya yönelmişlerdi. Demek ki, toplumbilimin atası olan toplumsal felsefe, gerçek olandan çok, ülküsel olanla ilgiliydı. Platon, Aristoteles, Machiavelli, Bodin, Hobbes, Locke ve daha başkaları, daha sonra Montesquieu, Rousseau, Diderot ve benzerleri, felsefi düzeyde birer toplum araştırmacısıydılar. Onlar olandan çok olmasını istediklerini ele aldıkları ve görüşlerini deneye dayandırmadıkları için gerçek anlamda toplumbilimci olamadılar. Toplumdaki birçok değişimi gözlemliyorlar, bu değişimlerin kazandırdığı öngörüyle yeni toplum düzenleri tasarlıyorlar, bununla birlikte toplumda varolan yasaları bulup çıkarmayı düşünmüyorlardı.

İlk toplumbilimci tutumu, Saint-Simon'un tutumudur diyebiliriz. İlk toplumbilimsel sorunlar, Saint-Simon'un toplum karşısında sorduğu sorularla oluştu. Bu yüzden Durkheim, ilk toplumbilimci olarak Auguste Comte'u değil de Saint-Sımon'u görür. Ama gerçek anlamda ilk toplumbilimsel yönelimin Auguste Comte'dan geldiğini söylemek yanlış olmaz. "Sınıf çatışması" deyimini ilk olarak Saint-Simon kullanmış, toplum yaşamında iktisadi etkenlerin önemine ilk olarak Saint-Simon parmak basmıştır, toplumbilimin konusuyla ve yöntemleriyle ilgili ilk belirlemeler de Auguste Comte'dan gelmiştir. Marx'ın Hegel kadar, hatta ondan çok Saint-Simon'dan etkilenmiş olduğu görüşü boş bir görüş değildir.

TOPLUMBİLİMDE BÜTÜNSEL BAKIŞ VE PARÇALI BAKIŞ

Gerçek etki, elbette daha başta da belirtmeye çalıştığımız gibi, toplumsal yaşamın düşünce üzerinde etkisiydi. 1789, 1830, 1848 devrimleri Comte'u, Proudhon'u, Marx'ı, daha başkalarını derinden etkilemişti. Toplumbilim kurulmasını sağlayan gerçek etki, sanayi devrimiyle gelen olumlu ve olumsuz yaşam koşullarının, özellikle de dengesiz gelir dağılımı gibi, teknik gelişimlerin değerler düzeninde oluşturduğu köklü değişımler gibi, hızlı ve düzensiz kentleşme gibi, nüfus artışı gibi sorunların yarattığı etkidir. Yeni toplum düzeninde hızlı bir akışla belirgin köklü değişimler insanları sık sık iktisadi, siyasal, giderek ruhsal bunalımlarla karşı karşıya bırakıyordu. Bu bunalımların giderilmesi ya da hiç değilse dizginlenmesi yeni top-

lum düzeninin ya da değerlerinin köklü ve bilimsel kavranılışına bağlı olmak gerekirdi. İnsan ilişkilerinin ileri ölçülerde kurumlaştığı, bireyden bireye ilişkilerin yerini daha çok birey-kurum ilişkilerinin aldığı, kısacası insanın ileri ölçülerde toplumsallaştığı, başta dil olmak üzere, tüm insan davranışlarının buna göre karmaşıklaştığı bir dünyada, bundan böyle ileri ölçüde etkileşimler dünyası durumuna gelmiş bir dünyada toplum sorunları elbette birinci planda önem taşıyacaktı ve bu sorunların köklü bir biçimde ele alındığı bir toplumsal bilim sözkonusu olacaktı.

Bu bilimin başlıca özelliği, tüm öbür bilimler gibi kapsayıcı oluşudur. Buna göre toplumbilimi, tek tek toplumların bilimi gibi düşünmek doğru olmaz. Öyle olsaydı, toplumbilimden değil, toplumbilimlerden sözetmek gerekirdi, bu da bilimin genelgeçer olma özelliğiyle tersleşirdi. Toplumlar, elbette yere ve zamana göre değişik özellikler gösterirler, herbirinin bireysel bir görünümü yani kendine özgü davranış ve kavrayış biçimleri vardır. Her toplum belli bir yerde ve belli bir zamanda kendi özgül özellikleriyle ilgimizi çekse de, toplumlar etkileşimlerinin de kolaylaştırdığı bir bütünsellik içinde pek çok ortak özellik ortaya koyarlar. Toplumbilim, işte bu ortak özellikleri birer yasa olarak saptamaya yönelecektir.

Bu bilimin bir başka özelliği de, her toplumu kendi bütünü içinde ele almasıdır. Her toplum, toplumbilimsel veriler açısından, bütün olarak ele alınması gereken kesiksiz bir yapı ortaya koyar: onda düşünce değerleriyle yaşam değerleri bir bütün oluşturmaktadırlar. Toplumlar nasıl birbirlerini etkilerlerse, düşünce değerleriyle yaşam değerleri de tam bir etkileşim içinde bulunurlar. Bir toplumu bir başka toplumdan kesin çizgilerle ayıramadığımız gibi, düşünce değerlerinin nerede bitip yaşam değerlerinin nerede başladığını da kolay kolay kestiremeyiz. Daha doğrusu, bu iki öge her toplumda tek bir gerçekliğin yan sısı gibidir. Buna göre toplumbilim, yaşam değerlerinde sınırlanmamak, düşünce değerlerini de onlarla birlikte ele almak zorundadır.

Toplumbilimin bir özelliği de toplumu bütünsel bir çerçevede ele alırken ondaki sınıfsal ayrımlaşmaları gözden kaçırmamaya özen gösterme yükümlülüğüdür. Bu yükümlülük elbette her şeyden önce toplumbilimcinin araştırmalarında ve değerlendirmelerinde duygusallığa düşmeme yükümlülüğüyle il-

gilidir. Toplumbilimci olmak, toplumu ve tüm toplumları bir bütün olarak ele almak kadar, toplumlardaki sınıfsal özellikleri görebilmekle olasıdır. Toplumbilim, bir anlamda, sınıfsal ayrımlaşmanın ve bu ayrımlaşmayla gelen özelliklerin bilimidir. Toplumbilimci, şu ya da bu nedenle (çok zaman ideolojik kaygılarla), toplumsal verilere sınıflarüstü bir anlayışla yönelmeye çalıştığında, toplumbilimin bilimsellik özelliğini sakatlayacaktır. Gerçeklerin üstünde herhangi bir bilimsellik sözkonusu olamayacağına göre, toplumbilimin her bilim gibi, gerçekliği doğru olarak gözlemlemesi ve buna göre sınıfsal ayrılıkları neden-sonuç ilişkisi içinde saptaması gerekmektedir.

Toplumbilimin bir başka özelliği de, genelleyici olma adına özel durumların ya da özgül özelliklerin gözlemlemesini elden bırakmama zorunluluğudur. Her toplumsal olgu, her toplumsal çatışma, hatta her olay bütünsel bir kavrayış içinde ele alınabilir, genel bir açıklamaya götürülebilir. Hatta son derece bireysel durumlar bile, belli ölçüde toplumsallıkla koşullandıklarından, en azından geleneksel özellikler taşıdıklarından, başka durumlarla karşılaştırıldıklarında, bize genelin bilgisine yükselmekte yardımcı olabilirler. Bir erkeğin bir kadına davranışı, bir kadının bir erkeğe duygulanışı, en azından toplumbilimsel araştırma için örnek oluşturacaktır. Bilimsel araştırmada örneklemenin yararı elbette çok büyüktür.

Bir toplumsal çatışma her şeyden önce bir çatışmadır, ancak yakından baktığımız zaman onda bir toplumun kuruluş özelliklerini, hatta bir uygarlığın ya da bir çağın belirgin özelliklerini bulabiliriz. Etkenlerin karmaşıklığı bize bu yönelişimizde engeller çıkarsa da, tutarlı ve yöntemli bir gözlem, bu engelleri aşmamızı ve değişken olanın, tek olanın temelinde belirleyici olanı görmemizi sağlayacaktır. Toplumbilim bir bakıma işte bu belirleyici etkenin görülmesiyle ve saptanmasıyla başlar, bu belirleyici etkenin ayrıştırılmasıyla, bir yandan ruhsal düzeyde, bir yandan iktisadi ve tarihsel düzeyde kavranılmasıyla gelişir. Buna göre toplumbilim, toplumsal olguların temeliyle ilgili bilinçlenmenin genel adıdır.

TOPLUMA BAĞIMLI İNSAN

Toplumbilim, her şeyden önce, toplumsallık bilincine dayalı bir bilimdir. İnsanı toplumsal bir varlık olarak belirlemeden, bireyin toplumsallıkla sıkı sıkıya koşullanmış olduğu bil-

gisine ulaşmadan, toplumbilime ulaşamayız. Bu bilinç, her şeyden önce, eski toplumlarda sanıldığının tersine, bireyin toplumda apayrı özellikler gösterebilen bir varlık olamayacağı düşüncesine yaslanır. Bugün biz bu çağda, en yetkin bireyselliğin en yetkin toplumsallıkla olası olduğunu bilmekte, görmekteyiz. Özgürlüklerimiz de, yükümlülüklerimiz de, bugün ancak bu bağlamda bir anlam taşımaktadır. Buna göre, özgür olmak demek, toplumda belli bir yer tutmak demektir, bu yerin gereklerini yerine getirmede doğru seçimler yapmak demektir.

Sözkonusu bağımlılığı, toplumbilimin kurucusu Auguste Comte bize şu sözlerle açıklar: "Aramızda her kişi, kendisini matematiksel-gökbilimsel düzenle, fiziksel-kimyasal düzenle ve yaşamsal düzenle belirlenmiş duyar. Ancak çok derin bir ayrıştırma ona son bir boyunduruğun varolduğunu gösterecektir. Azçok değiştirilebilir olsa da daha az yenilmez olmayan, toplumsal düzene bağlı dural ve etkin yasaların bütününden çıkmış olan bir boyunduruktur bu. Tüm öbürleri gibi, bu tümleyici kaçınılmazlık da, her şeyden önce, kendini bize fiziksel sonuçlarıyla, sonra düşünsel etkisiyle, en sonunda da ahlaki üstünlüğüyle duyurur. Uygarlığın gerçek anlamda ortaya çıktığı zamandan beri her kişi, kendi yazgısının maddi olarak tüm çağdaşlarının yazgısına, hatta kendinden öncekilerin yazgısına bağlı olduğunu gördü. İnsani üretimin kullanılan ürünlerine yöneltilen sıradan bir bakış bile bu konuda düşsel bir bağımlılığın yaratabileceği sofistlikleri bir çırpıda yıkacaktır. Daha sonra, eşzamanlı ya da ardzamanlı çeşitli toplumsal durumların istemdışı karşılaştırması bile her insanın tüm öbür insanlar karşısındaki bağımlılığını ortaya serecektir. Bugün kendine en çok güvenen bir düşçü de zamanların ve ortamların bireysel görüşler üzerindeki büyük etkisini görmezden gelemez. Sonunda, en doğal olgularımıza yönelik bir araştırma, kişisel duygularımızın ortak düzene bağlı olduğunu su götürmez bir biçimde ortaya koyacaktır."

Yukarıda toplumbilimi, toplumsal olguların temeliyle ilgili bilinçlenmenin genel adı olarak tanımladık. Bu durum bize, toplumbilimin insan bilimlerince elde edilmiş tüm verilerden yararlanmak zorunda olduğunu duyurur. Elbette, toplumbilime veriler sağlayacak olan toplum gözlemlemesi, çıplak gözle yapılan bir gözlemleme olmayacaktır. Toplumbilim gözlemlemesinde en önemli şey, şu ya da bu açıdan, tüm insan bilgisinin

özüne ulaşmış olan yetkinliğidir, bir başka deyişle toplumbilim gözlemlemesi insan bilimlerinin sağladığı bilgilerle donanmış bir kafanın işidir. Öyleyse toplumbilim, birçok bilimle ve bilgi alanıyla sıkı ilişkiler içinde olmak zorundadır. Bu bilimlerin başında ruhbilim, iktisat ve tarih gelir. Şimdi toplumbilimin bu üç ayrı bilimle ilişkisini kısaca gözden geçirelim.

Toplumbilimin toplumsal yapılarla olduğu kadar, düşünce değerleriyle ilgili olduğunu gördük. Toplumbilim çerçevesinde düşünce değerlerinin araştırılması, bizi belli düşünce biçimlerinin saptanmasına götürür. Sözkonusu araştırma bize bir çağa, bir uygarlığa, bir topluma ya da bir ulusa, bir sınıfa ya da bir topluluğa özgü, değişik, ama gene de nesnel düşünce biçimlerinin varolduğunu gösterecektir. Bu düşünce biçimleri, yaşamın maddi koşulları içinde oluşmuş, istediğimiz gibi değiştiremeyeceğimiz ya da gönlümüze göre yönlendiremeyeceğimiz yapılardır. Böylece düşünce değerlerinin araştırılması, önünde sonunda bir ruhbilim araştırması özelliği kazanacaktır.

Bireylerin nasıl belli ruhsal özellikleri varsa, toplumların da belli (ama elbette değişime açık) ruhsal özellikleri vardır. Bu özelikler sıkı sıkıya düşünce özelliklerine bağlı özelliklerdir. Düşüncenin ya da daha genel olarak anlayışların yaşamsal koşullara göre değişmesiyle bu ruhsal özellikler değişikliğe uğrarlar. Gelişen bir toplumda genel ruhsal yapı gelişime uygun özelliklere bürünür, çöken bir toplumda da çöküş koşullarına göre ruhsal yapıda değişiklikler başgösterir. Bugün Afrika toplumlarının ruhsal özellikleri, elbette bir yüzyıl öncesine göre çok değişiktir. Çin'de eski yaşam biçimlerinin yerini yeni yaşam biçimlerinin alması, sıra düzenli ve çokeşli aileden modern küçük aile düzenine geçilmesi, Batı yaşam ve düşünce biçimlerinden etkilenilmesi, eski Çin felsefesinin yerini ussal-deneysel düşünceye bırakması, Çin toplumunu bambaşka bir ruhsal yapıya ulaştırmıştır. Bu tür örnekler bize **toplumsal ruhbilim** diye bir alandan sözedilebileceğini gösterir. Toplumlarda çeşitli dönüşümlerle ortaya çıkan ruhsal değişiklikler bu araştırma alanının konusudur.

TOPLUMBİLİM VE ÖBÜR BİLİMLER / KÜÇÜKTOPLUMBİLİM

Toplumbilimin en çok ilişkide olduğu iki bilimden biri iktisat, öbürü tarihtir. Toplumsal olayların kökeninde iktisadi etkenlerin bulunması toplumbilimciyi ikidebir iktisat bilimine

başvurmak zorunda bırakacaktır. Toplumsal olaylar kadar, düşünceler ve değerler de, iktisadi nedenlerle koşullanmıştır, yani tüm insan davranışları, iktisadi nedenlerle koşullanmıştır Öyleyse, değişken bir yapı ortaya koyan toplumsal yaşamda tüm yapıların doğru araştırması, ancak iktisadi nedenlere başvurmakla olasıdır. Gerçekte toplumbilim, tarih ve iktisat sürekli bir alışveriş içindedirler. Bir toplumun belli bir dönemde yaşamını sürdürmek, yani ürün elde etmek üzere hangi kaynakları kullandığı, elde ettiği ürünü nasıl dağıttığı ve nasıl tükettiği, en genel anlamda nasıl değerlendirdiği, buna temel olmak üzere işbölümünü nasıl gerçekleştirdiği, bu etkinliklerin toplum yaşamında ve özel olarak sınıfların yaşamında, daha özel olarak toplulukların ve bireylerin yaşamında ne gibi etketler yarattığı gibi sorunlar toplumbilim için birinci planda önemlidir.

Öte yandan toplumsal yapıların sürekli bir değişim içinde olması, toplumbilimciyi tarih biliminin verilerinden yararlanmaya götürür. Tarih, toplumbilime insan yaşamının geçmişteki en genel koşullarıyla birlikte yaşanmış belli başlı sivasal olguların en genel açıklamalarını veri olarak ulaştırır. Bu yüzden, genel tarih de, siyasal tarih de, toplumbilimcinin yardımcı calışma alanlarını oluştururlar. Hatta bu iki tarih alanını toplumbilime bağlayan bir toplumsal tarihten sözetmek olasıdır Toplumsal tarih, insan yaşamını belli dönemleriyle ve gelişim koşullarını öne çıkararak ele alır, geçmişin tüm insani olgularına genelleyici ve karşılaştırmalı bir yöntemle başvurarak, bu olguların, deyim yerindeyse, mantığını ortaya koyar, bu mantığı örneklerle doğrulamaya çalışır. Böylece, toplumsal tarih, tarihsel olguların en genel özelliklerini sergilerken, bir anlamda toplumbilimin başlıca ilgi alanını oluşturur.

Bu arada toplumbilimin içinde **küçüktoplumbilim** diye anılan ve küçük topluluklar arasındaki belirgin ilişkileri toplumsal-ruhsal çerçevede ele alan bir bilgi alanı oluştu. Şimdi buna kısaca bir göz atalım. Gerçekte küçüktoplumbilim araştırması, toplumun dar bir kesitinden kalkarak toplumsal oluşumları kavramaya dayanır, daha önce gördüğümüz özele yönelme gerekliliğinin özel olarak geliştirilmiş bir anlatımıdır; başta roman olmak üzere, başlıca yazı sanatlarının yüzyıllardan beri ortaya koyduğu çabanın daha bilimselleştirilmiş ve estetiğin kurallarına zorunlu olmayan bir biçimidir. Henüz toplumbilim

bir bilim değilken, sanatçılar yapıtlarında bir tür **dar çevre** araştırmasına giriyorlar, kurgusal kişiliklerin ve kurgusal olayların yansıtıcılığında, toplumun bir kesitini toplumsal-ruhsal çerçevede ayrıştırıyorlar ve gösteriyorlardı. Küçüktoplumbilim araştırması, yüzyıllar boyu yapılan bu araştırmanın toplumsal yöntemlere götürülmüş biçimidir. Ayrıca cinayet, intihar, gangsterlik gibi olaylarla ilgili toplumsal-ruhsal araştırmalar da doğrudan doğruya küçüktoplumbilimle ilgilidir.

Küçüktoplumbilim alanında ortaya konulan çabaların en ilgi çekicisi, Rumen kökenli Amerikan toplumbilimcisi J.T. Moreno'nun (doğ. 1892) çabalarıdır. Toplumbilime ruhhekimliğinden gelmiş olan Moreno, ruhayrıştırmasını toplum araştırmasına uyguladı ve bu yolda bir çığır açtı. Amacı sahneyi bir ayrıştırma ortamı olarak kullanmak ve kişilere sahnede iç çatışkılarını, toplumsal ilişkilerinden gelen sıkıntıları oynatmak ve açıklatmaktı Moreno böylece, sahnevi bir arındırma ve iyileştirme ortamı durumuna getirdi. Kişilerin sorunlarını ortaya dökmesi onlara iyilesme yolunda kolaylıklar sağlayacaktı. Onun yöntemi, bir tür ruhayrıştırması yöntemiydi. Sahnede doğaçlama yoluyla kurulan diyaloglarda, hem sorunlar dışlaştırılıyor, hem tartışma yoluyla onlar üzerine bilinçleniliyordu. **Ruhsal dram** ya da **toplumsal dram** dive adlandırılan bu yöntem, toplumbilimin ruhbilimle ve ruhhekimliğiyle birleştiği yerde etkinlik kazanıyordu. Her şey sahne koşullarına göre düzenlenmişti: bir sahne vardı, bir yönetici, bir ya da birkaç yönetici yardımcısı vardı, oyuncular vardı. Kişiler (hastalar da divebiliriz), önce oynayacakları oyunu tartışıyorlar, sonra onu sahneye getiriyorlardı.

Moreno, bu yöntemle ilgili olarak bize şunları söylüyor: "Toplumsal dram, bir topluluktaki toplumsal sakatlıkların gerçek imgesini ortaya çıkarmaya yarayan bir tekniktir. Bu ortaya çıkarılan şey gerçek toplumsal yapı üzerinde ve onun yol açtığı çatışkılar üzerinde etkin olan ve genellikle örtülü durumda bulunan doğrudur. Sözkonusu teknik, istenilen dönüşümlerin yönünü dramatik yöntemler aracılığıyla belirlemeye yarar. Toplumsal dram bir kentte yapılan bir toplu gösteri gibi iş görür, ancak arada şu ayrım vardır: ona yalnızca tartışmalı toplumsal sorunun ilgilendirdiği bireyler katılır ve dramatik eylem topluluk için büyük önem taşıyan sorunlarla ilgilidir. Bir toplumsal dramda sorunlar ve eylemler, topluluğun kendi-

sinden yansır. Sorunun seçimi ve çözümü, tüm içerikleriyle, deneyin herhangi bir yöneticisinden değil, topluluktan gelir."

V.

SANATIN ÇAĞDAŞ ANLAMI

Çağdaş kültür dünyasının en önemli özelliklerinden biri, sanatçının üstün ya da ayrıcalı bir varlık olmaktan çıkarak, bir **sıradan insan** kimliği kazanmış olmasıdır. Sanatçının herkes gibi biri olması, sanatın herkesi ilgilendiren bir etkinlik durumuna gelmesiyle gerçekleşmiştir. Gerçek sanat, her gün biraz daha tabana yayılma eğilimi gösteriyor, daha düz bir deyişle her gün biraz daha çok kişiyi ilgilendiriyor. Son birkaç yüzyıl içinde düşünce nasıl her gün biraz daha herkesin konusu olmaya doğru gittiyse, sanat da buna koşut olarak yavaş yavaş hemen herkese iyi kötü bir şeyler söyleyen bir etkinlik olma özelliği kazandı. Sanata sahip olma, sanatla ilgilenme ayrıcalığını, seckinler coktan elden kaçırdılar ya da zaten artık seçkin diye bir şey kalmadı. Birileri paraları vetip tabloları satın alabiliyorsa, bir başkaları o tabloları sergilerde izleme olanağı buluvor. "Artık halk sanatı vok, çünkü artık halk yok" diven Malraux, bize sanatçı ve izleyici bütünleşmesini duyurmakta.

Sanatçının halka ve halkın sanatçıya yaklaşması, buna göre ikisi arasındaki uzaklığın çok aza inmiş olması, sanatçıyla sanat izleyicisinin çok yerde birbirine karışması, sanatçıyı tüm varlığıyla dışa açık bir dünya insanı kılarken, sanat izlevicisini sanat uzmanı durumuna getiriyor. Sanatçı ivi bir izlevicivse, izleyici de neredevse sanatçıdır artık; o belki de üretmeven ya da evinde kendi kendine bir şeyler üreten sanatçıdır, en azından sanatçı ruhludur, bazen sanatın iç sorunlarına sanatçı kadar, hatta ondan daha çok, hatta bazen bir eleştirmeci ya da estetikçi kadar yakındır. Buna göre çağımız bir yandan sanatsal ürünlerin bolluğuyla, erişilmez çokluğuyla, bir yandan da bu ürünlere ulaşmaya çalışan izleyici kalabalığıyla dikkati çekiyor. Olumlu anlamda iyiden iyiye sanatın ayağa düşmesidir bu.

Gene de sanatçıyla izleyici bütünleşmesi konusunda aşırı iyimserlik bizi aldanışlara sürükler. Malraux ne derse desin,

halk sanatı diye bir şey var. İktisadi ve toplumsal düzeyde, gelişmiş insan ve gelişmemiş insan ayrımı sürdükçe, kültür düzeyinde seçkin olan ve seçkin olmayan ayrımı varlığını koruyacaktır. Tabandaki insanın biçim ve içerik açısından büyük bir yetkinlik gösteren sanat ürünlerine ulaşması elbette olası değildir. Tabandaki insan, bu yüzden, genellikle gerçek sanat ürünlerinin uzağında kalıyor, onlara ancak özel ilgileri çerçeçesinde ulaşabiliyor. Bu insan, bir yandan yer yer ve zaman zaman kendi sanatını, bozulmuş biçimleri piyasa sanatının bir bölümünü oluşturan kendi folklorunu üretirken, bir vandan da tüm boş vakitlerinde kendisine yaygın iletişim araçlarıyla sunulan piyasa sanatını tüketiyor. Paranın en büyük değer sayıldığı bir dünyada, saf kitleleri duygu sömürüsü yoluyla kötünün alıcısı durumuna getirmiş bulunan yaygın bir sanat üretim düzeni var. Dünyanın hızla küçülmesi, gerçek sanattan çok piyasa sanatının kolay iletilmesini sağlıyor. Piyasa sanatının alıcıları hazır, gerçek sanatın alıcıları nazlı. Piyasa sanatının çok alıcısı var, gerçek sanatın alıcısı sınırlı. Piyasa sanatı çok para ediyor, gerçek sanat pek bir şey getirmiyor.

Bir romanın, bir tablonun, bir yontunun bir günde dünyanın öbür ucuna taşınabilmesi, özellikle piyasa sanatını hızla yaygınlaştırıyor ve yasallaştırıyor. Buna göre, gerçek sanatın yanında sanatla hiç ilgisi olmayan bir sanat, ulusal, yerel, sınıfsal, kişisel özellikleri hiçe sayarak her kişinin ilgi alanına girmeye çalışıyor ve bütün insanı kavramaya yöneliyor. Böylece sanat, gerçek anlamından uzaklaşıyor, düşündürücü ve dolayısıyla dönüştürücü olma özelliğini yitiriyor, eğlendiricilikte sınırlanıyor, oyalayıcılıkta belirleniyor, bu arada zaman zaman yanlış bilinç oluşturma gibi bir işlevi de yükleniyor. Gerçekte, gerçeklik üzerine doğru ve ayrıştırıcı bir biçimde yönelmeyen her sanat, önünde sonunda yanlış bilinç oluşturur. Ama özel olarak yanlış bilinç oluşturmak üzere yapılmış, çoğu mekanik olarak ya da basit bir teknikle üretilmiş bozucu sanat, bu işlevi özellikle yerine getiriyor.

BAĞIMLILANMA VE YÜKÜMLENME

Güçlü iletişimin getirdiği başdöndürücü etkileşim, zayıf kültürlerin güçlü kültürler karşısında silinmesi ya da kendi özel özellikleri dışında bambaşka özelliklerle donanması sonucunu getirdi. Ancak buradaki zayıf ve güçlü ayrımının yüzde yüz de-

ğer ayrımı olmadığını söylemeliyiz. Güçlülük çok zaman etkililikle ya da yayılabilme gücüyle ilgilidir. İktisadi ve toplumsal dayanakları son derece zayıf olan azgelişmiş ülkelerin kültürleri, geniş çaplı kültür yayılmaları karşısında özyapılarını büyük ölçüde yitirdiler Kültür yayılması uluslararası siyasal baskı güçlerinin bir ögesi oldu, buna göre kültür alışverişi, zorunlu olarak siyasal bir anlam kazandı. André Malraux'un "Her kültür ancak kendi zayıflığından ölür" sözü, son derece belirleyici olmakla birlikte, tartışmaya açık niteliktedir. Öte yandan, iyimser bir bakışla baktığımızda, kültür etkileşimlerinin her şeye karşın bir yenilenme anlamı taşıdığını, hele katışıksız kültür kavramının bir gerçeklikten çok bir yanılsamayı karşıladığını düşündüğümüzde her etkilenmede bir yeniden yaratılma olgusunun sözkonusu olduğunu söyleyebiliriz.

Kültürün ya da özel olarak sanatın siyasallaşması, yakın zamanlarda sanatçıya zorunlu olarak siyaset adamı kimliği kazandırdı. Buna göre sanatçı, bir kültür adamı olarak, toplumsal yaşamda aldığı tutumlarla olduğu kadar, almadığı tutumlarla da sivasal bir rol oynamak durumunda kaldı. Sanatcının ortaya koyduğu şeylerden de, ortaya koymak zorunda olduğu şeylerden de sorumlu olmasıydı bu. Düsüncenin ve sanatın dönüştürücü özelliği, daha XVIII. yüzyılda, hatta daha da önce acık bir biçimde belirlenmiş, eskinin düşünen ve yaratan seçkinleri verlerini seçkin olmayan kimselere bırakmaya başlamışlardı. Sanatın dönüştürücü gücü, sanatçının dünyava her gün biraz daha yerlesmesiyle, toprağa her gün biraz daha sıkı basmasıvla arttı, buna göre sanatçı her gün biraz daha siyasete bulaştı. Bu durum siyaset adamlarıyla sanatçıları çok yerde karşı karşıya getirdi.

Her şeye karşın sanatta seçkinci tutum, tam olarak ortadan silinmedi, belli bir dar çerçeveli ortak beğeni düzeyinde yaratıcı-izleyici toplulukları oluştu, yeni özel atılımlar yeni özel izleyicileri getirdi, bu özel atılımlar geniş açılımlı eğilimleri yadsırcasına sanata ağırlık koymaya çalıştılar. Sözkonusu atılımlar, gerçekliği yansıtma ya da yorumlama yolunda çok belirgin yöntemlere ya da ölçütlere sahip olmak istediler. Onlara göre yaratmak eylemi çok belirgin bazı ilkeler çerçevesinde gerçekleştirilmeliydi. Sanatın bugün yer yer özelleştiğini, çok zaman öznele ulaşmak adına, derin olmak adına iyiden iyiye soyutlaştığını, hatta bazen bilmece özelliği kazandığını, artık

yalnızca sezgilere açık duruma geldiğini, bazen aşırı biçimciliğe tutulduğunu, böylece kalabalıkların dışına düştüğünü, etki alanını iyiden iyiye daraltığını görüyoruz. O zaman sanat gerçek alıcılarını ya da izleyicilerini dar bir çevrede, belki de bir seçkin izleyiciler çevresinde buluyor, böylece yöneldiği bir avuç insanla kapalı bir ortam oluşturuyor.

Modern sanatın belirgin özelliklerinden biri, biraz da az önce andığımız özel ilkelere sahip olma tutkusu içinde, onun hızlı bir gelişim ya da değişim içinde, başdöndürücü bir çeşitlilik kazanmış olmasıdır. İzlenimci resimden soyut resme, simgeci şiirden gerçeküstücü şiire geçiş bir yarım yüzyılın içinde gerçekleşti, bir yarım yüzyılda roman, öykü, müzik büyuk değişikliklere uğradı. Her şey alışılagelmiş sanat anlayışının hızla aşılmasına bağlı olarak gelişiyoıdu. Eskiler, görünür gerçekliği yaratıda tek dayanak olarak alırlardı, yeniler varolanda görünmez gibi duranı, özellikliyi, özgülü yakalamaya özen gösterdiler. Varolan ışık, renk, olay düzeninin dışına çıkmaktı bu, bir başka anlamda da modelin geride bırakılmasıydı. Artık yapıt basit bir yansıtıcı değildi, özel bir yaratıydı, kendinde gerçekliğin anlamını ya da çeşitli anlamlarını barındıran apayrı bir bütünlüktü. İmgelem ya da tasarlama gücü bundan böyle sanata bazen insan usunu zorlayacak biçimlerde ya da ölçülerde belirleyici bir güç olarak katılıyordu. Kurgunun sanatta daha da ağırlık kazanmasıydı bu. Bundan böyle doğanın verilerini kendine göre değerlendirmeye ya da yorumlamaya yöneldi sanatçı. İnsanın doğaya olabildiğince geniş ölçülerde katılması sözkonusuydu.

FOTOĞRAF VE SİNEMA

Çağımızda sanatların arasına, biri öbürünün gelişmiş bir biçimi olan iki sanat daha katıldı: fotoğraf ve sinema. Fotoğraf, yüzyılımızın başlarında, daha doğrusu ikinci çeyreğine doğru sanat olma özelliği kazandı, nesnel görünümlerin ya da anların saptanmasından çok ötede, doğaya ya da dünyaya insan yorumu getirme çabasına girdi. Fotoğraf sanatçısı konuların seçiminde ve ayrıntıların yakalanmasında öbür sanat alanlarının yaratıcıları kadar başarılı oldu. Sanatın temel anlamı varolanı özel bir bakışla, insan gözüyle görmek olduğuna göre, onun görme biçimi bizi özel bir yoldan kendimize ulaştırdığına göre, fotoğraf çeken kişi de makinasını kendi bakışına uy-

gun olarak yönlendirdiğine göre, fotoğrafta nesnelin içinden geçerek insani olana ulaşılabilirdi.

Bununla birlikte kimileri fotoğrafın sanat olma yolunda güçlükleri olabileceği görüşünü korudular: fotoğrafçı her durumda makinasına bağımlıydı, insani olanı ancak nesnelliğin belirgin yapısı ve şaşmaz ölçüleri içinde yakalayabilirdi, doğaya ya da dünyaya insan yorumu getirebilmek için kurgulama olasılığı, nesneyi bozma, nesneyi eğip bükme olasılığı bulunmalıydı, bu da fotoğrafta sözkonusu olamazdı. Ancak bu savın karşıtı da tutarlıdır: fotoğraf çekenin bakış özellikleri, çok gelişmiş fotoğraf çekme teknikleriyle birleştiğinde, nesnele insani olanı katmak ve böylece sanatsala ulaşmak zor olmayacaktır; her sanat gibi, fotoğraf sanatı da, kendi teknik olanaklarıyla sınırlıdır ve fotoğraf sanatçısı bu sınırlılığı zorlayabildiği ölçüde sanatçı olma koşullarını yaratacaktır.

Fotoğrafın sanat olup olmadığı tartışılırken, fotoğrafa dayalı yeni bir sanat, sinema sanatı, sanat olup olmayacağı konusunda çok büyük tartışmalara yer bırakmadan sanatlar arasında yerini, hatta başköşeyi aldı, kısa zamanda en yaygın sanat oldu, bununla da kalmadı, sağladığı anlatım olanaklarıyla, bakış ve kavrayış biçimleriyle, uzama ve zamana getirdiği yorumlarla öbür sanatları, özellikle de romanı etkiledi, sanatlara, özellikle de romana kendi tekniklerini benimsetti. Çağdaş romanda tanıtlamanın giderek önemini yitirmesi ve görüntünün her durumda öne çıkması, elbette bu etkinin bir sonucudur. Ayrıca, çağdaş şiirde çarpıcı görüntülerin yanyana getirilmesiyle kurulan canlı imge örgüsünün de sinema kaynağından beslendiği kesindir.

Bunun yanında, sinemanın öbür sanatlardan olabildiğince etkilenmesi doğaldı. Buna göre sinema baleden şiire, mimarlıktan yontuya kadar pekçok sanattan, daha doğrusu, yerine göre tüm sanatlardan etkilendi, böylece belki de sanatların en kapsayıcısı, en anlatımcısı, bu özelliğinden ötürü de en yaygını oldu. Sinemanın aydınlarca ciddiye alınmadığı ilk günlerden bugüne çok şey değişti, aralarında André Malraux, Jacques Prévert, Jean Cocteau gibi adların da bulunduğu birçok ünlü yazar, ilgi çekici filmler yaptılar. Ne olursa olsun sinema, sanatsal özelliklerine elbette bir çırpıda kavuşmadı. Sinemanın sanat olabilmesi için gerçek anlamda savaşıma girmiş birçok aydın sinema tarihine imzasını atmıştır. Sinemaseverler bu

alanda Laffite kardeşlerin çabasını her zaman anacaklardır. Sinemayı düzeysizlikten kurtarmak için, Laffite kardeşler, 1908'de unlu yazar ve oyuncuların kapılarını aldılar, sonunda Henri Levedan'ın bir senaryosuna göre, **Guise Dukünün Katlı**nı çektiler. Filmin gördügu büyük ılgi gerçek sinema sanatının zaferini ortaya koyuyordu. Bununla birlikte sinema denilince her zaman sanat düşünülmüyor. Bazı kalemler sinemayla edebıyat etkileşiminin yeterli olmadığı, hatta sinemanın tam anlamında sanat olmadığı göruşundeler. Raymond Queneau, bu konuda bize şunları söylüyor: "**Guise Dükünün Katli**'nden bu yana, sinema bır sanat olmaya çalışıyor. Kuşku yok, sinema sanat olamadı. Edebiyatla da çok az ilişkisi var (ya da hiç yok), yontu müzikle ne kadar ilişkiliyse. Sinema "aydın" çevrelerın dışında doğdu, Lewıs Jacobs'un kitabı pek güzel açıklar bunu. Sinemanın edebiyata yaptığı çağrılar, sazını geliştirmek için mimardan yardım isteyen flütçüyü düşündürür. Unutmayalım, bu sanat panayırlarda doğdu, varoşlarda yaşadı, kültürlü kişilerin yardımı olmadan serpildi."

Sinema, ortaklaşa yaratılan sanatların en ortaklaşa yaratılanıdır, onun yaratıcıları tam anlamında geniş bir topluluk oluşturmaktadır. Buna göre bir filmin sanatsal gücü, o filmi yapanların tek tek ve toplu olarak ortaya koyduğu yaratma gücüne bağlıdır. Demek ki, sinema sanatının ayrı bir estetiği vardır ve güzeli gerçekleştirmede, sinema sanatı tek tek kişilerin yaratıcılığını gerektiren roman, şiir, resim gibi sanatların da, toplu yaratıcılığı gerektiren müzik, tiyatro, opera gibi sanatların da gerçekleştirilme koşullarına benzemeyen koşullara uymak zorundadır. Bu koşulların başında aşırı masraflı yapım gereği çok sayıda izleyiciye ulaşma zorunluluğu yatar. Bu yüzden sinema üretimi çok yerde bir sanayi özelliği kazanmıştır. Masraflı üretim büyük pazarı gerektirdiği için sinemacı kendi beğenisinden çok izleyicinin beğenisini birinci planda önemsemek zorundadır. Ünlü sinema ustası René Clair (1898-1981) bu konuda şunları söylüyor: "Sinemayı çok erkenden sanat diye belirlemek bir yanılgı olmuştur. Sinema bir sanayi diye alınsaydı, bu arada sanat da elde edilmiş olacaktı. Otomobil yapımcıları otomobilleri hızlı yürütmek yerine eski araba süsleriyle donatmayı düşünselerdi, modern otomobiller ince güzel biçimlerini kazanabilirler miydi?"

Bugün bir sinema estetiğinden sözettiğimizde, her şeyden önce fotoğraf estetiğiyle anlatı ya da roman estetiğinin bir bü-

tünde bir araya gelmiş biçimlerini düşünüyoruz. Sinema estetiği, her şeyden önce, bir devinim estetiği olarak görünüyor ve doğal devinimle insani devinimin anlatımcı bir bileşimine dayanıyor. "Bir sinema estetiği varsa", diyor René Clair, "bu estetik Fransada görüntü saptama aygıtıyla ve filmle aynı zamanda, Lumiere kardeşlerce bulunmuştur. Bu estetik tek bir sözcükle özetlenir: 'Devinim'. Gözle algılanan nesnelerin dış devinimine bugün biz eylemin iç devinimini katıyoruz." Buna göre, sinema sanatı da, her sanat gibi, hei sanattan daha çok yaşamın iç ve dış ritmleriyle ilgilidir. Bir anlık görüntünün ritmi, film gösterme makinası dönmeye başladığında, bir görnütüler karmaşığının ortaya dökülmesiyle çeşitli ritmlere bağlanıyor, bir başka deyişle, bir anlık imgenin azçok yalın ritmi, ardarda gelen imgelerin birbirini izleyen ritmlerinde eriyor ya da o ritmlere bir bütün oluşturmak üzere kavuşuyor. Sinemanın tüm anlatım gücü, ardarda gelen ritmik imgelerin oluşturduğu büyük ritmik yapıda belirmektedir.

VI.

ESTETİKTE BİLİMSELLİK

Yaşam koşullarının değişmesi, buna göre düşüncede ve sanatta büyük dönüşümlerin ortaya çıkması **güzel**'le ilgili araştırmanın da bambaşka bir anlam kazanmasına yol açtı. Güzel araştırması ya da estetik, yüzyıllar boyu felsefenin ya da daha doğrusu metafiziğin kurallarına bağlı kalırken, birdenbire denilebilecek bir hızla bilimselleşme eğilimi gösterdi, hatta bir bilim olmanın yollarını aradı. Estetiğin sorunlarını metafizik düzeyde çözmeye çalışanlar, zorunlu olarak soyut güzel araştırmasına yöneldiler; buna göre, **güzel nedir ve ne değildir** sorusu, estetiğin temel sorusu oldu. Platon'un ortaya attığı **kendinde şey olarak güzel nedir** sorununu düşünürler, geçen yüzyıla kadar tartıştılarsa da pek bir yere varamadılar. Tüm güzel şeyleri güzel kılan bir aşkın güzel, bir kendinde güzel var mıdır? Tek sorun buydu; gözler önündeki güzelle, sanatsal güzelle ilgilenen pek yoktu.

Gerçek güzelin alanına yani sanat yapıtlarına yönelmeden güzel sorununu çözmek olası değildi. Ne var ki, estetikçi rolünü de yüklenmiş olan filozof, sanatçıdan herhangi bir şey öğ-

renebileceğini, güzel sorununu yaratıdan giderek çözebileceğini düşünmüyordu. Filozof güzelin koşullarını başkalarından öğrenecek değildi, tersine yaratıcıya güzelin koşullarını belletecekti. Bu yüksekten bakış, modern zamanlarda olumlu düşüncenin gelişmesiyle dağılmaya başlayınca, estetiğin peşindeki kişiler tümdengelim kadar tümevarımı da önemsemeye, genel bilgilerden sanat yapıtlarına ulaşabilmek için sanat yapıtlarından giderek genel bilgilere ulaşmanın yollarını aramaya başladılar. Estetiğin ayaklarını yere basmasıydı bu. Bu yüksekten iniş, estetikçiyi laboratuvar gereksinmesiyle başbaşa bıraktı. Bilim olmak artık laboratuvarda olmakla olasıydı ve tüm sanat yapıtları bizim için koskoca bir laboratuvar oluşturmaktaydılar. Bu laboratuvarın uçsuz bucaksızlığı, konunun ölçüsüz genişliğini ve bu geniş konuya uyacak yöntemler bulmanın büyük zorluğunu duyuruyordu. Zorluk çaresizliği getirmedi, ancak estetiği parçalanma tehlikesiyle, her sanat alanı için ayrı özellikler kazanma tehlikesiyle başbaşa bıraktı.

Bu durum estetiğin amaçlarına aykırıydı. Varoluş nedenleri ve özellikleri bambaşka güzellikler varsa estetik yoktur, estetikler vardır. Estetik araştırma tüm güzelliklerin temel kurallarını ve temel özelliklerini ortaya koymayı amaçlayan araştırmadır. Güzel araştırması bir bütündür, sanatlarüstü bir araştırmadır, tüm sanatları bir bütünde bir araya getiren bir araştırmadır. Sözünü ettiğimiz dağılma gerçekleştiği zaman estetik diye bir alan kalmayacaktır. Buna karşılık her sanatın güzel sorununu kendi başına çözme olasılığı yoktur. Bugün estetiğin büyük sıkıntılarından biri, estetikçilerin araştırmalarında genellikle tek bir sanata ağırlık vermek istemeleridir. Ünlü estetikçi, Lalo, bize bu sıkıntıyı şöyle duyurur: "Pekçok estetikçi tek bir sanatı incelemekle sınırlanır. Taine'in **Sanat Felsefesi** kitabı yalnızca plastik sanatları konu edinmektedir. 'Sanat eleştirmecisi' sözü, yalnızca plastik sanatlarla ilgilenen yazarlar için kullanılır. Bu abartı bir önyargı durumuna gelmiştir. "Güzel sanatlar"ın müziği de, edebiyatı da belirlememesi çok zaman olağan sayılır. **Sanat tarihi** adlı birçok ansiklopedi, başlığın güzelliğine karşın, sanatın tarihiyle ilgili değildir. 'Güzel sanatlar' okulunda da güzel sanatlar öğretilmez."

Eskinin estetikçisi, metafizikçiydi; şimdinin estetikçisi, sanat kuramcısı ve eleştirmecidir. Estetiğin bilimselleşmesi, estetikçiyle eleştirmeci arasındaki uzaklığı hızla kapattı. Lalo bu

konuda da şu belirlemede bulunmaktadır: "Eleştirmeci de, estetikçi de biri doğrudan doğruya, öbürü biraz daha dolaylı olarak, belli bir sanat yapıtını ele alırlar, her ikisi de bu yapıt üzerinde aynı görüş açısına sahiptirler, onu önce açıklar, sonra yargılarlar. Yalnız, biri daha çok genel bilgilere bağlanır, öbürü daha çok özgül olanlara bağlanır. İki bakış biçimi arasında, soyutlama açısından bir derece ayrımı vardır, düşünce yapısıyla ilgili bir tür ayrımı yoktur." Eskinin estetikçisi böylece tarihe karışırken, eskinin eleştirmecisi de hızla geçerliliğini yitiriyor, aranılmaz oluyor. Eskiden eleştirmeci olmak için kendinde eleştirici bir güç bulmak büyük ölçüde yeterliydi.

Eleştirmeci olmanın bugün bazı koşulları vardır. Bu koşullardan biri, en azından tek bir sanat dalında, olabilen birkaç sanat dalında, tüm sanat dallarının temel sorunlarını tartışabilecek ölçüde bilgi sahibi olmaktır. Bir sanat dalının, giderek tüm sanat dallarının temel sorunlarını yetkin bir biçimde kavrayabilmek de, her şeyden önce sanatçılara vergidir. Gerçek müzikçi, müziğin başlangıcından bugüne tüm serüvenlerini ince ayrıntılarıyla bilen, bu ayrıntıların ışığında kendi sanatına aydınlıklar getiren insandır. Bu yüzden bazı çağdaşlarımız, biraz aşırı bir tutumla, en iyi estetikçilerin sanatçılar, gerçek sanatçılar arasından çıkabileceğine inanırlar. Fransız şairi ve eleştirmecisi Théophile Gautier, biraz öfkeli bir tutumla şunları söylüyor: "Hiçbir ürün vermemiş bir eleştirmeci alçak biridir: bir laik kişinin karısını kandıran bir papazdır o; laik kişi onun kendisine yaptığını ona yapamaz ve onunla dövüşemez." İster sanatçı olsun, ister olmasın, bizim eleştirmeciden beklediğimiz, her şeyden önce ilgilendiği sanat dalıyla ilgili, giderek tüm sanat dallarıyla ilgili köklü bir bakışa sahip olmasıdır.

Henüz bir bilim olmayı başarmış olmasa da bilimsellik yolunda büyük adımlar atmış olan estetik, eski çözümsüz sorunlarını tümüyle bir yana bırakarak yepyeni somut sorunlara yöneldi. Bilgide olduğu gibi, sanatta da, ya da felsefede olduğu gibi, estetikte de tüm sorunların özne-nesne ilişkisi ya da diyalektiği içinde ele alınması doğaldır. Bu çerçevede ortaya çıkan sorunların başında estetik nesnenin ne olup ne olmadığı sorunu vardır. Sanatsal yaratıyla, yani yapıtla olan ilişkimiz, tüm sanat türleriyle ve çeşitleriyle olan ilişkimiz, bizi sonunda estetik nesnenin belirlenmesi sorunuyla başbaşa bırakır. Este-

tik ilişkide özne, yapıtı ya da dünyayı gözlemleyen kimsedir; nesne de gözlemlenen şeyin ta kendisidir. Özne bir sanatçı da, bir sanat izleyicisi de, bir sanat heveslisi de, bir sanat kuramcısı da olabilir. Sanatsal gözlem, her şeyden önce, bir dış dünya gözlemidir. Yapıt bu gözlemde aydınlığa kavuşur, bu gözlemde kendini ele verir, gizlerini açar, güzelliklerini ve çirkinliklerini gösterir. Bir nesne de, doğanın ya da dünyanın herhangi bir şeyi de (bir olay, bir duygu, bir vazo, bir vazonun herhangi bir kıvrımı, bir çocuğun yürüyüşü), bu gözlemde estetik nesne değeri kazanır, bir yapıtı oluşturmak ya da bir yapıtın oluşumuna katılmak için hazırlanır.

ESTETİK NESNEYİ BELİRLEME

Estetik nesneyi belirleme ya da nesneyi estetikleştirme işi önkoşulsuz bir ilişkidir. Bir tarihçi tarihte, bir kimyacı kimyada ne aradığını bilir, bir sanatçı nesnede ne aradığını tam olarak bilemez. Bu yüzden, estetik nesnenin bir görünüp bir yittiği, sanatçının estetik nesne araştırmasından eli boş döndüğü çok olur. Deneyli ya da bilgili olmak, estetik nesnenin belirlenmesinde elbette bir kolaylık sağlar, ancak sanatçının yatkınlığı estetik nesnenin saptanmasında kesin sonuç vermez her zaman. Nesneyi estetikleştiren bakışımızdır ve o anki durumumuzdur. Bakışımızla doğa biryapılı görünümünü yitirir, çokyapılılaşır. Estetik nesne güzel bulduğumuz, güzel diye belirlediğimiz şeydir. Estetik duyuya sahip bir bireye estetik haz verebilen her şeye estetik nesne diyebiliriz. Estetik nesne sözünden önce yapıtı anlarız, sonra da güzel diye belirleyebildiğimiz herhangi bir şeyi anlarız. Estetik nesne, ister bir sanat yapıtı olsun, ister henüz yapıta götürülmemiş bir nesne olsun, bizden bir araştırmayla aydınlatılmayı bekler. Bu araştırma bizi ona, onu bize yaklaştırır, bazen onunla aramızda çatışmalar yaratır, bazen biz onda bir şeyleri benimserken bir şeyleri yadsırız, ondan bir şeyleri çıkarırken ona bir şeyler ekleriz. Estetik nesneye her yaklaşışımız, onu bizde, bizi onda biraz daha aydınlatacaktır.

Estetik nesnenin doğada ya da dünyada belirlenmesi, insanla doğanın ya da dünyanın kavuşması olarak düşünülebilir. Sanatçının doğaya katılmış insan olması her şeyden önce estetik nesnedeki buluşmayla olası olur. Algımız, bir nesneyi o nesnede hiçbir şeyi değiştirmeksizin bir estetik haz konusu olarak belirlediği zaman, estetik nesne parıldamaya başlar

Estetik nesneyi genel olarak nesneden ayıran, birincinin duyumsal (duygusal) düşünsel çerçevede bir haz konusu olması, ikincinin bir duyum, bir duygu, bır düşünce konusu olabilse de bu üç ögeyi bir bütünde bir araya getiremez olmasıdır. Bir karpuz resmi benim için bir duyumsal haz konusu değildir, olamaz, hiçbir gerçek karpuz resmi bizde karpuz yeme isteği uyandırmayacaktır. Bir karpuz bir duyumsal haz nesnesidir, onu yer ve haz duyarız, ayrıca onu gördüğüm zaman eski günleri anımsayıp duygulanabilirim, hatta karpuz üzerinde ayrıntılı bir tıbbi ya da kimyasal, iktisadi ya da tarımsal bir araştırmaya girebilirim, ama hiçbir zaman onu sanatsal düzeye götürülmüş bir nesnesi kadar duyum-duygu-düşünce bütünü duyamam.

Estetikçi, bir duyum-duygu-düşünce karmaşığını yapısal ve toplumsal özellikleri içinde ele alırken, her ne kadar özgünle sınırlanmış olsa da, bilimsel ya da genelleyici tutumunu elden bırakmamaya bakıyor. Gene de bir bilim olma yoluna azçok girmiş olan estetiğin sayısız sorunu var. Sanatçının bağımsız tutumu, sanat yapıtının özgül özellikleri, estetiği tüm sorunları içinde bir bilim olma çabasında eksikli kılıyor. Bazıları yaratıda sonuna kadar bir ilkesizliği savunuyorlar, o zaman estetik ancak bir yaklaşım olarak, bilimsel de olsa bir yaklaşım olarak kalıyor. O durumda her yaratıcının ayrı bir estetiği olacaktır. Rémy de Gourmont (1858-1915) şunları söylüyor: "Artık ilkemiz yok, model de yok. Bir yazar yapıtını yaratırken estetiğini de yaratıyor." Her yaratıcı kendi estetiğini yaratsa da, estetiğin bu özel estetiğe dayanarak ortaya koyacağı genel geçer yargılar olmayacak mı? Zaten estetik dediğimiz bilgi alanı özel estetikler üzerine kurulmuyor mu? Her ne olursa olsun, estetik bilim olanla bilim olmayan arasında bir yer tutuyor bugün, bir arayer oluşturuyor.

VII.

Çağımız bilimlerin kurulması, düşüncenin bilimselleşmesi çağı oldu. Düşüncenin bilimselleşmesi yaşama yepyeni görünümler katarken, yaşamın bu yepyeni görünümleri düşünceyi yeniden koşulladı. Düşünce derin bir içsel boyut, geniş bir dışsal boyut kazandı. Bu kazanımlar sanata, sanatsal arayışlara yansıdı. Üç yeni bilim alanı, ruhbilim, toplumbilim ve estetik

aydın insan yaşamının, bu arada tüm insan ve dünya araştırmalarının kökenini oluşturuyor, yaşamı geleceğe açma yolunda öbür bilimlerle birlikte büyük bir güç ortaya koyuyor. Bu üç yeni bilim, insanın gündelik yaşamına kadar işleyen yeni bakış açıları getiriyorlar, böylece dünyanın dönüşmesine büyük ölçüde katkıda bulunuyorlar.

Öte yandan, gerçek bilimsel arayış teknolojik ilerlemelerin baskısı altına girerken, bu üç bilim de yer yer, zaman zaman yaşamın kıyısına itiiyor: bilimsel düşünceyi ayak altında dolaşıp yaşama engel çıkarak, çocuk yerine alanlar var. Bilim, teknolojinin hızlı gelişimine çok zaman ayak uyduramıyor, bilim için zorunlu olan rahat ve enikonu arayış, sabırsız bir akışın özüne ters düşüyor. Buna göre bu üç bilim de, en çok önemli oldukları yerde, enaz ilgi uyandıran alanlar oluyorlar; her üçünün de, çağdaş temel etkinlikler arasında, siyasette, eğitimde, sanatta, hatta bilimsel yaşamda büyük bir yeri yok. Bir matematik bilgini insan ruhsallığının özelliklerini, toplu yaşamanın en genel yasalarını, güzeli yaratmanın koşullarını çok zaman lüks sayıyor. Onların en unutulmaması gereken yerde unutulduklarını, hatta yok sayıldıklarını görüyoruz. Ne olursa olsun, çok yerde birbiriyle sıkı bir alışveriş içinde bulunan bu alanlar kendileriyle ilgili ilgisizliği görmezden gelircesine çabalıyorlar. Çağdaş olmak gene de her şeyden önce bu üç bilimin verilerini yaşam için etkin kılmayı gerektiriyor.

Her çalışmamız onların sağladığı verilerle güçlenmedıkçe ve doğrulanmadıkça, bugüne sağlıklı bakmamız olanaklı olmayacaktır. Hatta bu çağın insanları olarak, geçmişin tüm ürünlerini ya da etkinliklerini de onların ışığında görmek ve değerlendirmek zorundayız. Örneğin, yalnızca bugünün eğitimbilim çalışmalarını kavramakta değil, dünün eğitimbilimle ilgili düşüncelerini kavramakta da, onlar bize büyük ölçüde yardımcı oacaklardır. Kısacası, insan ruhsallığının en geniş toplumsal çerçevede ve olası tüm yüksek anlatım biçimlerinde dışlaştırılması diye bir sorun varsa, bu ancak bu üç bilimin insan yaşamına girmesinden ötürü vardır. Toplumbilimsiz ve ruhbilimsiz bir estetik içsiz bir biçimcilikten öteye geçemeyecek, ruhbilimsiz ve estetiksiz bir toplumbilim, insanı ancak çok dışsal özellikleriyle ele alacak, toplumbilimsiz ve estetiksiz ruhbilim, insan ruhsallığının çeşitli tepkilerini saptamakla yetinecektir.

FELSEFE SORUNLARI

DEVLET VE TOPLUM ÜZERİNE ARAŞTIRMA NOTLARI

Nicos POULANTZAS*
Türkçesi: Ergin KOPARAN

Bu çalışmanın amacı, günümüz dünyasında devlet ve toplum araştırmasının temel sorunlarına dikkati çekmek, bu araştırmaya kanımızca kaynaklık edecek temaların çerçevesini çizmektir.

Çok açıktır ki, araştırmanın iki konusu olan "devlet" ve "toplum", araştırmanın boyutlarını genişletme riski gözönüne alınmaksızın, hiçbir şekilde aynı görülemez veya aynı düzeyde ele alınamaz.

Çünkü devletten, ona temel teşkil eden toplum sözkonusu edilmeksizin sözedilemeyeceği gibi, toplumun da onu yöneten devletten ayrı tutulamayacağı tabiidir. Böylece, araştırmamızın odak noktası olarak devleti veya toplumu seçmemize bağlı olarak, diğer unsura yaklaşımımızın farklı olacağı gerçeği ortaya çıkıyor. Sorunu toplum açısından ele alırsak, devlet de gerçekte konuya girecektir, fakat toplumdaki varlığı ve topluma etkileri kendi başına ele alınmasına göre daha dar kapsamlı ele alınacaktır.

Biz burada, devletin odak noktası olarak alınmasını, şu üç temel neden dolayısıyle öneriyoruz:

---

* Nicos Poulantzas (1936-1979): Mesleki faaliyetini Fransa'da sürdürmüş olan Yunan toplumbilimcisi. Başlıca kitapları: **Siyasal İktidar ve Toplumsal Sınıflar; Faşizm ve Diktatörlük** (1970); **Çağdaş Kapitalizmde Sınıflar** (1974); **Devlet, İktidar ve Sosyalizm** (1978).

Birincisi günümüz dünyasında devletin daha genişleyen rolü ve devlet yapılarının gelişmesi. Bu yeni değil, ama, geçmişteki duruma göre nitelik farkı gösteren bir olgu.

İkincisi, 1965-1970 arasındaki toplum bilimi düşüncesinde, üç ana akım içinde görülen devlet üzerine araştırmaların, toplum üzerine araştırmalardan daha geri kalmış olması. Bu akımlardan birincisi, topum bilimlerinde egemen olan (işlevcilikten sistemciliğe kadar tek bir potada eriyen) Anglo-Sakson gelenek. Bu geleneğin başlıca özelliği, "devlet"in özel rolünü ve özgül özelliğini gözardı etmek, devleti çok geniş bir 'siyasi sistem' içinde ve iktidarı 'iktidar plüralizmleri'nin çokluğuna ve mikro-iktidarlara bölerek soğurmaktır.

Marxçılıkta da, devletin kendi içkin rolünün ve öznel doğasının gözönünde tutulmasına rastlanmıştır. Uzun bir süre, devlet, "temel"i çevreleyen bir "üstyapısal" zarf olarak, tamamen ona bağlı, ikincil, bu nedeni hâkim sınıf tarafından iradi olarak değiştirilebilir bir araç olarak görülmüştür.

Bir de, Batı Avrupa'da, özellikle Fransa, Federal Alman Cumhuriyeti ve İtalya'daki toplum bilimleri. Her ne kadar bu ülkelerde devlet önde gelen bir araştırma konusu olmuşsa da (bunun nedenlerinden biri kuşkusuz burjuva-demokratik devrimlerde Avrupa devletlerinin rolü olsa gerek), bu araştırmalar, neredeyse her zaman devletin "hukuki" kavranışına, dolayısıyla hâkim özelliği anayasa hukuku ve siyaset hukuku felsefesi araştırması olan Avrupa siyasal-hukuk bilimi içine hapsolmuşlardır.

Üçüncüsü, araştırmanın odağı olarak devletin seçilmesini getiren şey, devletin, günümüz toplum bilimlerinde önem verilen ideolojik-kuramsal düşüncedeki en önemli ana temalarından biri olması (ki, bu da hiç raslantısal bir şey değil).

Devleti araştırmanın odağı olarak almak, araştırmada izlenecek yolu değiştiriyor; toplumsal fenomenlerin ve geniş anlamda toplumun (ekonomik, topumsal ve ideolojik yapıların, sınıf mücadelesi, toplumsal hareketlerin, v.b.) çözümlenişi, vazgeçilmez olmakla birlikte, burdaki yaklaşım, bunların devlet ve devlet yapısı içinde değişen önemlerine göre olacaktır.

Çokuluslu şirketler veya günümüz dünya ekonomik buhranı, ki bunlar açıkça tipik örneklerdir, ancak ulus-devlet ilişkisiyle, ona etkisi içinde ve ekonomik buhran ile devlet buhranıyla ilişkileri içinde ele alınacaktır.

Kısacası, böyle bir şey, bir yaklaşıma karar vermek ve buna hem pratik amaçlarla (araştırmanın zorlamasıyla), hem de bilimsel nedenlerle bağlı kalmaktadır; çünkü her şey kaçınılmaz bir biçimde bağıntılı ise (devlet-toplum), bilimsel bir sonuca ulaşmanın tek yolu, en geniş alana yayılmak yerine, üstünde çalışılan konunun etrafını çerçevelemektir.

Araştırma, her biri birkaç esas tema içeren beş ya da altı geniş alan üzerinde yoğunlaşmalıdır. Yöntem sorunlarına (disiplinler arasılık, düşünce okulları, ele alınış sıraları, vb.) girmeden bunları sıralamak istemiyorum. Araştırmanın ilk evresinde bu alanlar ve temalar geniş bir perspektif içinde görülmeli ve bundan sonra olay, araştırmalarıyla ayrıntılara girilmelidir.

Geniş konu başlıklarından biri devlet kuramına ait genel sorunlarla ilgili olup, kuramsal düzlem üzerindeki engelleri kaldırmayı amaçlar. Bütün bilim dallarının ve düşünce okullarının, devleti analiz ederken öne sürdükleri çözümlerde ayrılsalar bile, yüzyüze geldikleri bir dizi **ortak kuramsal sorun** vardır. Bu kuramsal sorunlar mevcut buhranlarda ve toplum bilimlerinde, devlet üzerine geleneksel düşüncenin ortaya konulmasında ortaya çıkar: (a) Amerika Birleşik Devletleri'nde, sözkonusu geleneksel düşünce akımının dışında kalan akademik kurum üyeleri arasında yaygın olan akımda açıklıkla da görüldüğü gibi, Anglo-Sakson toplum bilimi geleneğindeki buhran, (b) Devlet üzerine Marxçı düşüncenin canlanmasında apaçık görülen, Marxçılıktaki tartışmalar; (c) Batı Avrupa'da hukuki-anayasacı devlet kavramındaki buhran ve devletin sosyo-siyasal analizindeki canlanma; (d) İktidar analizinde ortaya çıkan yeni düşünce okulları: Foucault okulu, karşı psikiyatri okulu, klasik Freudcu-Marxçılık peşinde giden psiko-analitik okul, karşı kuramsal okul, "totaliterci olgu" üzerine yeni araştırmalar, vb.

Nedir bu yeni temalar ve beraberlerinde hangi sorunları getiriyorlar?

Devlet, siyasal iktidar. İktidar devlete mi indirgenmiştir? İktidar siyasal iktidara mı indirgenmiştir? Siyasal iktidar devlete mi indirgenmiştir? Devlet biçimsel devlet denetimi altındaki hükümet mekanizmasından mı oluşur, ya da bunun ötesinde biçimleri itibariyle "özel" olan (aile gibi) kurumları da içerir mi? Bu sorunlar günümüz toplumlarında temel sorunlar olup, konunun ve devletin boyutlarının tanımlanması ve belirlenmesiyle ilgilidir.

İktisadî-sosyal dünya ile siyasî-devlet dünyası arasındaki ilişki: devlet yapılarının özgül doğası üzerine sorular. Devlet ile üretim biçimi arasında bir karşılıklı belirleme ilişkisi var mıdır, varsa bu ilişki nedir? Devletin ekonomiye bugünkü müdahalesi hangi kuramsal çerçevede kavranabilir?

Devlet ve hegemonya organizasyonu biçimleri. Devlet ve sınıf hakimiyeti arasında bir karşılıklı ilişki var mıdır varsa nasıldır? Devlet yalnızca hâkim sınıfların bir aracı mıdır, sınıfların üzerinde bağımsız bir oluşum mudur, yoksa içinde sınıflar-arası iktidar ilişkilerinin yoğunlaştığı bir manevra alanından daha fazla bir şey midir? "Hâkim sınıflar"ın örgütlenme biçimi ve devletin kuramsal çatısı nelerdir? Devletin konumu halk karşısında yalıtılmış, zaptedilemez bir kale midir, yoksa halk devlete nüfuz edebilir mi?

Devlet ve siyasal-toplumsal görüş birliği (consensus). Devlet yalnızca baskı üzerine mi hâkimiyet kurar? Değilse, baskıyı yalnızca devletin halkı "yanıltmasını" sağlayan ideolojik vasıta ile birleştirmek yeterli midir? Baskı+ideoloji bileşiminin çok ötesinde fiziksel süreçlemelerden oluşan bir iktidar teknolojisinden (Foucault) sözedilebilir mi? Devletin hâkimiyeti, halkın hâkim olunma arzusuna, bir "efendi arzusu"na mı (spiko-analitik düşünce) karşılık verir? Halkın baskıya hayır demesi nasıl gerçekleşir?

Devlet mekanizması ve sınıf ilişkileri: Eğer gerçekten devlet ve sınıf ilişkileri arasında bir karşılıklı ilişki varsa, bu karşılıklı ilişki konuya karmasık ve mahir bir biçimde yaklaşılsa bile, tek başına devlet mekanizmasının etraflı bir açıklaması olarak kabul edilebilir mi? Devlet mekanizmasının şu veya bu sınıf ilişkileri içine dökülemeyecek, özgün bir fiziksel makyajı mı (disiplinsel ve otoriter yapılar, bürokratikleşme, vb.) vardır?

Bu sorular, her somut analizde yüzyüze gelindiği ve bazı yönlerden araştırmanın ilerlemesinin anahtarı durumunda oldukları için önemlidirler. Bu kuramsal sorunların tek başlarına ve başta mı, yoksa araştırma geliştikçe diğer alanlar içinde mi ele alınacağı da bir sorudur.

İkinci alan, araştırmanın bazı bölümlerini geniş **kuramsal başlıklara** bölmekten oluşur.

Üçünü sayabiliriz: (a) gelişmiş kapitalist devlet, (b) bağımsız kapitalist ülkelerdeki devlet, (c) sosyalist ülkelerdeki devlet.

Bir kuramsal önerime dayanan, başlangıç niteliğinde bir yorumda bulunmak istiyoruz. Gittikçe açıkça görülüyor ki, günümüzde tüm ya da hemen hemen tüm araştırmalarda, kapitalist ve sosyalist devletler arasındaki kesinkes farkların giderek azalmakta olduğu, belli yapısal benzerlikler bulunduğu, (refah alanında, teknolojik sorunlarda, bürokratikleşme cephesinde) en azından karşı karşıya geldikleri sorunlarda ve bu sorunları ele alış biçimlerinin benzer ögeler taşıdığı düşünülüyor.

Bunun nedenleri günümüzde yaygın olarak tartışılıyor. Olay ne olursa olsun, R. Aron'un teorisine, hatta A. Touraine'ın endüstri-sonrası toplumların giderek benzeştiğine ilişkin teorisine saplanmadan, bu iki tip devlet (kapitalist toplumlar ile sosyalist toplumlar) arasında sözkonusu olması gereken kökten farklılık, dikkatli bir incelemeye gelemiyor, bu da bizi, bu devletler arasında ortak nokta bulma araştırmalarını bir kenara atmamaya, hatta tam tersi yöne sevkediyor.

Bununla birlikte, eğer karışıklığa düşmek istenmiyorsa, bu devlet tipleri arasındaki ayrım, bilimsel bir bakış açısıyla belirtilmelidir. Temel yapıları bazı yönlerden benzeşse de, yine de kendi özgül özellikleri vardır. Bürokratikleşme, teknolojik zorlamalar, seçkinler hareketi gibi olgular, hem bugünkü görünümlerinde, hem de ortaya çıkışları ve tarihsel görünümleriyle farklı biçimlerde ortaya çıkmaktadır.

Kapitalist devletler arasında, merkezi devletler ile periferal, bağımlı devletler arasındaki farklılık açısından da ortada özel bir sorun vardır. Aslında, sermaye ve emek süreçlerinin uluslararasılaşması oranında, emperyalist merkez ile Üçüncü Dünya arasında büyüyen açıklık, günümüz kapitalist devleti üzerine herhangi bir bütünsel kuramı, bu devletler üzerine yapılacak araştırmalara uygun bir temel teşkil etmekte yetersiz kılıyor. Bağımlı ülkelerin ekonomileri üzerine çok sayıda araştırma yapılmakla birlikte (ticaret eşitsizlikleri, teknolojik bağımlılık, yeni-sömürgecilik vb.), bu ülkelerin siyasal sistemleri üzerine henüz özgül bir "genel teori" geliştirilemediği için, bağımlı kapitalist ülkelerde gelişen yeni tip devlet üzerine bir teoriye acilen gerek duyulmaktadır. Eldeki yegane genel çalışma, siyasal kurumlar ile bağımlı ülkelerin "modernizasyon" çabaları arasında ilişki kuran, "az-gelişmişlik" düşüncesine tutunan, Üçüncü Dünya ülkelerindeki durumu hâkim ülkelerin yapısal sömürüsü ve baskısı gibi görmeyip bunu yalnızca bu ül-

keler ile "gelişmiş" ülkeler arasındaki mesafeyi kapatma sorunu olarak alan görüşlerdir. Ekonomik alandaki tipik öncüsü W. Rostov olan bu yaklaşım, günümüzdeki tüm bağımlılık teorilerine şiddetle karşı çıkıyor.

Bu nedenle, bağımlı ülkelerdeki geçerli devlet tipi üzerinde, şu veya bu örnek üzerindeki somut olay-çalışmalarının ötesinde, genel analitik ilkeler üzerine çalışmalar yapılması için çaba sarfedilmelidir.

Dördüncü alanda, yeniden ortaya çıkan bir sorun da şu: Günümüzün üç esas devlet tipi (merkezi kapitalist, bağımlı kapitalist ve sosyalist devletler) arasındaki yapısal bağlar ne biçimdedir?

Bu soru devletler arasındaki uluslararası ilişkiler sorununun çok ötesindedir. Açıktır ki, örneğin bu devletlerin her birindeki kurumlar bugünkü biçimlerini taşıyorlarsa, bu biçimleri, bir ölçüde (aslında sorun da ne ölçüde olduğudur), diğer devlet tiplerinin varlığı nedeniyledir. Bu, muhtemelen, her devletin diğerine yalnızca "dışsal" etkisinin ötesinde, karmaşık bir yapısal bağdır.

Araştırmayı somutlaştırma ve daraltma konusuna devam ederken ki, böyle yapılmazsa araştırma çok genel bir düzeyde kalır, bir ayrım daha yapılmalıdır.

Bu, günümüz "kapitalist" ülkeleriyle ilgili olup, şöyle veya böyle, tipik olarak hegemonyayı temsil eden ve ele alınan merkezi ülkelere bakarak aralarında kabaca bir benzeşme kurulan, kuraldışı devlet biçimleri (faşist devletler, askeri diktatörlükler) ile "parlamenter demokratik" model arasındaki ayırımdır.

Bu ayrım, tabii, yönetimde istisnai hükümet biçimlerine doğru bir eğilimin varolduğu periferi ülkelerinden çok, merkezi ülkeler için daha açıktır. Bu da bizi baştaki noktaya, yani bağımlı ülkelerdeki gerçek devlet biçiminin analizine götürür. Ancak, burada da açık bir ayrım yapılmalıdır, çünkü Meksika ile Şili yada Hindistan ile Arjantin arasında belirgin farklar vardır.

Durum ne olursa olsun, araştırmanın, özellikle bir noktası üzerine, **faşist devletler ya da askerî diktatörlükler** üzerine odaklaşmanın gerekliliğini vurgulamak istiyoruz. Bir kere, bu olgu eskiden olduğundan daha fazla gündemdedir. İkincisi ve daha da önemlisi, bu devlet tiplerini araştırmaya rehberlik edecek

olan ilkelerin, "diğer" devlet biçimlerine uygulananlarla aynı olamayacağı. Kendi yapıları içinde, kendine özgü özellikleri olan bir olgudur bu. Sorun, "totaliterizm"in dünya üzerinde yaygınlaşması biçimindeki belli belirsiz görüşle geçiştirilemez. Totaliterleşme oldugu aynı derecede ve kendi doğru bağlamı içinde ele alınmalıdır. Ancak bu, kişinin, faşist devletlerin ve askeri diktatörlüklerin birçok yönden yapıları farklı diye aslında ve tamamen diğer devletlerden farklı olduğu yanılsamasına düşmesi anlamına gelmez. Yine bu nedenle, aynı proje kapsamında analiz edilebilirler.

Çağdaş devlet üzerine araştırma ilerlerken, yukarıda ikinci alanda konulan çizgiler doğrultusunda bir bölümü de konunun uluslararası yönü üzerine açacağım. Bu sorun, birbirini izleyen alanlar arasında ortaya çıksa da, başlıcalıkla aşağıdaki konularla ilgili bir önem taşımaktadır:

Birincisi, devlet, ulus, ulus-devlet ve emperyalizmin bugünkü evresi üzerinedir. Sermaye ve emek süreçlerinin bugünkü uluslararasılaşması, ulus-devletin varlığı sorununu yeniden gündeme getiriyor mu? Emperyalizmin bugünkü evresi, ulus üzerinde, devlet ve ulus arasındaki anayasal bağa karşı duracak derin değişiklikler getiriyor mu? Ulus-devletin, kurumsal **inter**-devlet, **para**-devlet ya da **supra**-devlet yönetim biçimleri tarafından bastırıldığı bir düşüş devrine mi giriyoruz? Eğer böyle ise, ulus-devlet ağırlığını daha ne kadar sürdürecektir ve rolü nedir? Eğer böyle değilse, ulus-devleti hâlâ asıl ve hâkimiyetin temel çivisi olarak kabul edersek, ki bizim görüşümüz budur, emperyalizmin bugünkü evresi sonucunda ne gibi değişiklikler geçirmektedir? Ulus-devletin hâlâ etkin olarak hüküm sürdüğü (can çekişmediği) ve yeni örneklerinin ortaya çıktığı gerçeği, uluslararasıcılığın getirdiği değişikliklere bağışık olduğu anlamını taşımaz.

İkinci başlık ulusla ilgilidir. Bu kaçınılmaz ve ele alınması gereken, toplum bilimlerinin kör noktası olan, önemi artarak ortaya çıkan bir nokta. Uluslararasıcılığın ulus üzerindeki etkileri nelerdir? Ulus gerçekten çöküşme yolunda mıdır yoksa sorun, "ulusal birlik"in çeşitli devletlerin baskısıyla bozulmuş olması ve egemen ulus-devletçe egemenlik altında tutulmuş çeşitli ulusal oluşumların yeniden dirilmesi midir? Ulusal azınlıkların yeniden canlanması sorusunun dünyayı sarması ve bunun devlet üzerindeki etkileri nerden kaynaklanmaktadır?

Üçüncüsü, devlet ve çokuluslu şirketler sorununa (ilerde de tekrar gelecek) burada belirli bir noktadan bakılabilir: Sorun burada, azalan ulus-devlet iktidarının supra-devlet yönetim biçimlerine değil, ama doğrudan çokuluslu şirketler biçimi altında sermaye fraksiyonlarına yer açması mıdır? Eğer değilse, ulus-devletlerin bugünkü değişimiyle çokuluslu şirketlerin ilişkisi nedir? Her ülkede çokuluslu sermaye ile yurtiçi sermaye arasındaki ilişki nedir?

Beşinci alan, devlette günümüzde yer alan kuramsal değişiklikleri içerir. Araştırmanın esas çizgisi olarak şunları önereceğiz :

Günümüzde kapitalist ülkeler, geçmişte yer alan devletlerin tümünden nitelik olarak farklı, yeni bir devletten söz edilebilecek kadar derin değişikliklere uğruyorlar mı? Bizce uğruyorlar ve bu yönetim biçimini biz "otoriter devletçilik" diye tanımlıyoruz. Aşağıdaki noktalar, bu ilişkiler içinde de alınabilir ve bu alandaki araştırmanın merkezini oluşturabilir.

Toplumsal hayatın tüm alanlarında artan devlet müdahalesinde görülen, devletin artan ekonomik işlevleri, devlette ne ölçüde belirgin değişiklikler getiriyor? Toplumsal hayat üzerinde devlet denetimine yol açan, devletin iktisadi planlama aracı, kapitalizmin gelişimi için vazgeçilmez önemde mi? Bu araç sosyo-ekonomik çelişkilerle üstesinden gelmede başarılı oluyor mu, yoksa bu çelişkilerle başedebilmesi gereken organize planlı kapitalizme ilişkin Keynesci yanılsamalar üstüne dayandırılan refah devletinin yıkılışına mı tanık oluyoruz?

Devletin örgütleyici rolünde, siyasal partilerden, devlet bürokrasisine ve yönetime doğru bir kayış, siyasal partilerin temsili rolünde toptan bir iniş var. Bu konu, görece olarak eski bir olay olan parlamenter ayrıcalıkların azalması ve daha güçlü bir yürütmenin ortaya çıkmasından daha ötededir. Bu yeni merkezileşme ve bürokratikleşme olgusunun bir bütün olarak siyasal kurumlar üzerinde yaratacağı sonuçlar ne olacaktır? Ve sonuç olarak şimdi siyasal partiler siyasal sisteme yapısal olarak nasıl uyuyorlar?

İktidar bloğunun yeni hegemonyacı örgütlenmesi ve bunun değişik devlet mekanizmasına etkileri. Hegemonyadaki, belirgin biçimde güçlü tekelci sermayeye doğru yoğun kaçış ve devletin baskı mekanizmasını yeniden biçimlendirme: askeri-endüstriyel bütünlük çatısı içinde ordu örneği. Hâkim sınıfların

ideolojik hegemonyasındaki bunalım ve sonuçta kamuoyu yaratma rolünün okullar ve üniversiteler gibi ideolojik araçlardan kitleye doğru kayışı.

Toplumsal denetimin yeni biçimleri: önceleri başlıcalıkla kısıtlama yerlerine (hapishaneler, evler vb.) dayanan kesinkes toplumsal şablonların yerini tüm bir toplumsal sisteme uzanan tamamen yeni, esnek uzun vadeli bir dizi tedbir (daha yaygın bir polis gücü, psikolojik-psikiyatrik sektörleşme, sosyal hizmet ağı, işsizlik yardımları, vb.). Bunun önemli bir sonucu, ideolojik baskı mekanizmasının kesin bir "kurumsuzlaşma" içine girmesi süreci, ve "anormal, sapkın ve tehlikeli" olduğu düşünülenlerin "yalıtılması"nı amaçlayan özel mekanizmanın (evler, hapishaneler, çeşitli toplu kısıtlama yerleri), açılarak, etkilerini tüm toplumsal gövdeye yayması, böylece tüm toplumun potansiyel olarak "anormal" ve "tehlikeli" olduğunu ima etmesi ölçüsünde bir "kısıtlamama" süreci; burda artık suç, işlenen fiili işden insanların kafa yapılarındaki niyete kaydırılıyor ve bastırma, hem cezayı, hem önlemeyi çerçevesi içine alıyor. Bu kurumsal değişikliklere izin vermek için "hukuk devleti"nin temsil ettiği mevcut hukuk sisteminin ve hukuki ideolojinin bozulması.

Yeni iktidar teknolojisinin yükünü çekmek için yeni toplumsal denetim ve yardım biçimleri : bilgisayarların yaygınlaşması, elektronik ve siyasal özgürlükler.

Mekanikleşme ve devlet mekanizmasının (ordu, polis, idare, adliye, ideolojik araçlar) bir taraftan biçimsel, açık iletişim ağlarına, diğer taraftan sımsıkı kapatılmış en yüksek yürütme yetkilileri tarafından denetlenen çekirdeklere ayrılması ve gizlilik ilkesinin yaygınlaşmasını getirecek biçimde gerçek iktidarın sürekli olarak birinciden ikinciye kayması. Halkın temsilcileri tarafından denetlenmesine imkân olmayan resmî devlet ağıyla (para-devlet mekanizması) aynı zamanda işleyen tüm bir resmî olmayan devlet ağı sisteminin yayılması,

Yeni protesto ve toplumsal mücadele biçimleri (kırsal, ekolojik, feminist, öğrenci hareketleri, hayat standardını iyileştirmek için mücadeleler) ve bunları denetleme için yeni politikalar. Bu "çoğunluktan ayrılma" hareketine karşı toplumsal "kamuoyu" (görüş birliği) örgütlemek için yeni yöntemler. Otoriter devletçiliğin yanıbaşında var olan, içerikte ona akraba yeniliberalizm ve yeni devlet "reform"u uygulamaları.

Burada şimdiki iktisadi bunalıma, siyasal bunalıma ve devlet bunalımına ait sorunlara özel dikkat gösterilmelidir. Bu teorik önermeden yola çıkarak şuna varılıyor ki, günümüz iktisadi bunalımı, yalnızca günümüzün ekonomik durumuna bağlı değil, gerçekte yapısal ve makro-tarihsel bir sorundur. Buradan da şu sorular çıkıyor: **İktisadi bunalımla yüzyüze olan modern devlet.** Bunalımla karşı karşıya olan devlet siyasetinde bunalım; bunalımla başedebilmek için devletin kullanıldığı geçici çarelerin kendileri doğrudan ekonomik bunalımın artmasına yardımcı oluyor. Bu da "bunalım yönetiminin bunalımı" diye adlandırılıyor. Bu durumun yönetim mekanizmasına, toplumsal denetime ve kamuoyu yaratma örgütlenmesine etkileri.

Bu ekonomik bunalımın kendisi kadar, devletin bu bunalımı ele alırken yarattığı bunalım da şu anda bir devlet bunalımına yol açıyor mu? Artık biliniyor ki, ekonomik bunalımlar tek başlarına, hangi türden olurlarsa olsunlar, zorunlu olarak bir devlet bunalımına yol açmıyorlar. Öyleyse, bu bunalım her kapitalist ülkede aynı keskinlikte mi yer alıyor? Devlet mekanizmasının yeniden örgütlenmesinde oynadığı rol nedir? Bu bunalımın gerçek tabiatı nedir? Devleti bozan ve zayıflatan bir bunalıma mı, yoksa devletin güçlenmesine ve modernleşmesine işaret eden bir bunalıma mı yol açacaktır? Günümüz devletinin zayıflaması ve yenilenmesi, iki alternatifi mi teşkil eder, yoksa bunlar aslında günümüz devletinin karakteristiği olan ikili çelişkin bir eğilim midir?

Son olarak da günümüzde, devlet ve demokrasiye ilişkin sorulara yer veren özel bir altıncı alan açılmalıdır: (a) temsili demokrasi ve yurttaş özgürlüklerinde düşüşe yönelik bir alan; (b) günümüz dünyasında yeni özyönetim veya doğrudan demokrasi talepleri ile bunların temsili demokrasiyle ilişkileri üstüne bir alan.

DEVLETİN TEMELLERİ, FARKLILIĞI ve BİÇİMLENME SÜREÇLERİ

Maurice GODELIER*
Türkçesi: Ergin KOPARAN

Devletin Biçimlenme Süreçleri:

Geleneksel olarak, devletin biçimlenmesini belirleyen, biri dışsal, öteki içsel iki süreç arasında ayrım yapılır, "Dışsal" terimi, bir toplum diğerini fethedip, fethedilen halk fatihlerin sürekli hakimiyetiyle karşı karşıya kaldıklarında; "içsel" terimi de, toplumun bir bölümü yavaş yavaş diğer üyeler üzerinde hakimiyet kurduğunda kullanılır.

Bu makale, bir toplum içinde hakim olan bir ve hakim olunan birkaç grubun gelişmesi koşullarının soyut analizine ayrılmıştır. Bu amaçla, biçimsel kabul edilebilecek, toplumun biri hakim, diğeri hakim olunan diye ikiye ayrıldığı her türlü bölünmeye uyarlanabilecek bir yöntem geliştirdik. Aslında yaptığımız, iktidarın hakim olmasını neyin tayin ettiği genel sorusunu soyut anlamıyla ortaya koymaktır.

Hakim olan her iktidarın, bizce, birbirini hem destekleyen hem etki kazandıran, birbiriyle ayrılmaz biçimde bağıntılı, iki bileşkeni vardır: şiddet ve muvafakat. Bize göre, iktidarın bu iki

---

* Maurice Godelier: İktisadi antropolog. Toplum Bilimleri Yüksek Araştırmalar Okulu Araştırma Direktörü; Collège de France Sosyal Antropoloji Laboratuarı üyesi, Paris. Başlıca yapıtları: **İktisatta Akılcılık ve Akıldışılık** (1969), **Kapitalizm Öncesi Toplumlar Üzerine** (1970), **Tartışılır Bir Alan: İktisadi Antropoloji** (1974), **Antropolojide Marksçı Yollar ve Gelecek** (1977), **Büyük Adamların Üretimi** (1983).

bileşkeninden hakimiyeti sağlamada daha güçlü olanı şiddet değil, fakat hakimiyet altında olanların muvafakatidir.

Eğer durum böyleyse arkaik toplumlarda hakimiyet ve devlet iktidarı ilişkilerinin biçimlenmesi süreçlerini anlamak için şu teoriyi uygulamak uygun olur: Toplumun bir kesiminin öteki kesim üzerinde hakimiyet kurması ve sürdürmesinde, yani kendi konumunu toplumun merkezi ve doruğu olarak koruyabilmesinde baskı altında tutmanın önemi, anlaşmadan daha az olduğu gibi, fiziksel şiddet ve psikolojik baskının önemi de, toplumda hakim olunan kesimin fiili 'işbirliği'ne değilse bile muvafakate ve anlaşmaya yol açacak biçimde, ideolojik kanattan daha öz önemlidir.

Bu soyut biçimiyle bu varsayım, yalnızca tabaka, kast ve sınıf gibi hakimiyet ilişkilerine değil, aynı zamanda cinsiyetler arasındaki ilişkilere de, kadınlar üzerindeki erkek hakimiyetine de uygulanabilir.

Temel önemdeki bir teorik sorun da, toplumsal ve kozmik düzene ilişkin bir takım kavramların, belli bir ölçüde çatışan çıkarlara sahip gruplarca nasıl paylaşılabildiğidir. Kavramların paylaşılmasıyla ilgili bu sorun; çözülecek teorik problemi oluşturmaktadır.

Boş ve içtenlikten yoksun karşı çıkışlara yer bırakmamak için sözlerimizi açmayalım. Hakimiyet, şiddet olmaksızın, —şiddet kimi zaman üstü örtülü olabilir— asla kurulamaz. Dünya üzerinde mevcut tüm fark pasif kabul ile aktif muvafakat arasındadır. Dahası aktif muvafakat, hiçbir zaman "kendiliğinden" değil, kültürel geçmiş ve bireysel eğitimin bir sonucudur. Dahası muvafakat, pasif bile olsa, toplumun tüm üyeleri veya tüm gruplarında görülmez ve asla istisnalar ve çelişkilerden yoksun değildir.

Görüldüğü gibi, şiddet muvafakat ilişkisi durağan değildir. Bazı durumlarda (sorun hangi durumlarda olduğudur) görüş birliği, pasif direnişe dönüşür, pasif direniş aktif direnişe, bazen de toplumsal düzene karşı başkaldırıya. Sonra yine, başkaldırı, toplumun yapısını değiştirme peşinde devrime dönüşebilir. Yine bazen, ama çok nadiren devrim başarılı olabilir. Yine de şiddet ile muvafakat arasındaki ilişkilerdeki bu değişiklikler, şansa bağlı durumların değil, toplumu bölerek, toplumun bir parçasını öbürünün karşısına diken tüm karşı çıkıcı güçlerin belli bir birikiminin bir sonucudur. Bölünme ve uzlaşmaz-

lıklar, yalnızca toplumdaki sembollere ve kişilerin öbürleri üzerindeki imajlarına değil, toplumun tüm karakterine etki eder. Toplumun, hem kendi gücünü, hem de güçsüzlüklerini oluşturan günlük yaşantısının tümüne işler. Bu görüş doğrultusunda, karşıtları oluşturan şiddet ve muvafakat üzerine kısır bir cambazlığa düşmekten kaçınmak için, konuya biçimsel felsefi teori açısından yaklaşmayacağız. Meselelerin düğüm noktası bu değil: Şiddet ve muvafakatin birbirlerini karşılıklı olarak dışlamaları zorunlu değildir. Kalıcı olabilmek için, herhangi bir hakim iktidar (bu, özellikle bir fetih ve savaş sonucu kaba-güçten ortaya çıkan bir iktidar için doğrudur), bu her iki ön koşulu da içermeli ve birbiriyle uzlaştırmalıdır. Oranlar koşullara ve direnişin gücüne göre değişir, ama baskı en az ölçüde bile uygulansa, muvafakatin zayıfladığı veya karşı çıkış ve sonra da direnişin ortaya çıktığı hallerde, her zaman için potansiyel olarak şiddet uygulama tehdidi vardır.

Yukarıda sözedilenlerin amacı, teori yada pratikte yanlış anlamaların önüne geçmektir. Hakim olunan grupların hakim olunmayı kendiliğinden "kabul ettiği" olgusuna teorik bir yaklaşım yöneltmek istiyoruz. Varsayımımız şu, bunun mümkün olması için hakim olanların, karşılık olarak bir çeşit hizmet vermeleri şarttır. Ancak bu koşulla hakim olan grubun iktidarı "meşru" olarak kabul edilecek ve hakim olunan halkın kendilerine hizmet verenlere hizmet etmesi "görev" haline gelecektir.

Onun için, hakimiyet kuranlar ile hakimiyet altına alınanların aynı kavramları paylaşmaları esastır, çünkü ancak o zaman, toplumun birinin öbürünü hakimiyet altına alacağı çeşitli gruplara bölünmesi "ihtiyacı"nın tanınmasına dayalı bir muvafakat kurulmuş olacaktır.

Bizce, devletin biçimlenmesi sorunu, arkaik toplumlarda bir aristokrasinin biçimlenmesi sorununa olduğu kadar, toplumsal iktidarın, genel çıkarları kendi kişiliklerinde toplayacak bir takım bireylerin ellerinde yoğunlaşmasına uzanmaktadır.

Bir örnek vermek istiyoruz. So'lar, Uganda'da Kadam ve Moroto dağlarının yamaçlarında yaşayan, tarımla geçinen insanlardır. Süpürge darısı ekimi, hayvan yetiştiriciliği ve biraz da avcılıkla geçinirler, ancak durumları kararsızdır. Tarımları sürekli kuraklıkla karşı karşıyadır, ekinleri de bitki hastalıklarının tehdidi altındadır. Sürüleri, ovalarda yaşayan bir gurup

Karimojoing çobanı tarafından çalınmaktadır. Orman, yangınlar sonucu küçülmekte, tüm av hayvanları neredeyse yok olmaktadır. Bu insanların sayısı 5000 kadar olup, geniş ataerkil klanlara bölünmüşlerdir. Bu halk üzerine Charles ve Elizabeth Laughlin bir araştırma yapmışlardı, (**Africa** 1972, s. 51). Bu toplumda erkekler kadınları, yaşlılar da gençleri hakimiyetleri altına almışlardır. Ancak, yaşlılar arasında da, herbiri kendi soyunu ya da klanını temsil eden küçük bir azınlık, toplumun geri kalanına hakimdir: **Kenisan** denilen bu kişiler, atalarla (**emet**) konuşabilme ve onların ihsanlarıyla hayatı mutlu kılma (iyi ürün, barış, sağlık vb.) gücüne sahiptirler. Atalar da uzaktaki bir tanrıyla (**belgen**) konuşurlar. Bir kimse ölünce, ruhu (**buku**), atalardan biri olur. Yaşlılar atalarını hatırlayabilir ama onlarla yalnızca **kenisan** adıyla hitap edebilir ve onlarla yüzyüze konuşabilir. Başkası bunu yapmaya kalkarsa delirecek, dışkısını yiyecek, "babuin gibi ağaçlara tırmanacak" (yani hayvan gibi hareket edecek) ve ölecektir. Bu tehdit, dini törenleri halktan uzakta "**belgen**'in evine", tanrıya yakın kutsal bir yerde yürüten **kenisan**'ların ve davranışlarının etrafında bir engel oluşturmaktadır.

5000 kişi içinde yaklaşık elli kişi olan bu yaşlı ermişlerin fonksiyonları nedir? En önemli görevlerinden biri, erkek kadın, önemli ölüleri gömmek ve ruhlarının **emet** ata konumuna geçmesini sağlamaktır. Aynı zamanda, toplum bir tehditle karşı karşıya kaldığında, ciddi bir kuraklıkta, hastalıkta, dışardan gelen veya iç çelişkilerden çıkan düşmanlara karşı **kenisan**'lar faaliyete geçerler. Son olarak da, atalarla görüştükten sonra suçluları açıkladıkları bir adalet mahkemeleri de vardır. Büyücülükte öyle mahirdirler ki, bölgeyi talan eden düşmanları Karimojong'lar bile bundan korkar. Ürünleri kuraklık, tarım zararlısı böcek veya küf tarafından zarar görünce, "yağmur getirecek" ya da "süpürge otunu kutsayacak" törenler yaparlar. Atalara bir keçi kurban edilir, etin bir bölümü sunağa konur ve geri kalanı **kenisan** tarafından tüketilir. Törenleri ancak **kenisan** düzenleyebildiğinden, kutsal tören yeri ve yağmur töreni, içlerinde yalnız tüm kabile için yağmur yağdırabilen çok az sayıda klan üyesine aittir.

Görüyoruz ki, bu az sayıdaki insan, güçlerini atalarla ve tanrıyla özel bir ilişki kurmalarından, her türlü yaşam biçimini yeniden üretme; refah ,adalet, barış, düşmanlara ve her

türlü belaya karşı zafer getirebilme gücünden alıyorlar. Böylece, toplumun yeniden üretilmesini sağlayan (bize göre hayali) koşullara etki etme tekelini elde bulunduruyorlar. Güçlerini kullanırken ve atalara kurban verirken ortak çıkarlara hizmet ediyor, yaşayanlar ve ölülerin gözlerinde toplumun tüm üyelerinin (erkek, kadın, yaşlı, zengin ve yoksulların) çıkarlarıyla özdeşleşiyorlar. Tabii, hizmetleri "karşılığında" büyük prestij otorite ve biraz da maddi avantaj sağlıyorlar.

Bu, gizli tarikat topluluğu temeli üzerine örgütlenmiş yaşlılar gurubu tarafından sürdürülen hakimiyete bir örnektir Kelimenin gerçek anlamında bir aristokrasi oluşturmak, ancak yaşlıların topluluğun genç üyeleri üzerinde, erkeklerin de kadınlar üzerinde kurduğu hakimiyetin bir uzantısıdır.

Şimdi yeni bir örneği, Mississippi vadisi boyunca Avrupalıların gelişinden önce geniş yerleşik köylerde mısır eken ve mevsiminde bizon avıyla uğraşan Kuzey Amerika'nın Pawnee Kızılderilileri örneğini görelim. Bu toplumun, soya bağlı kabile reisliği ve soya bağlı rahiplikten oluşan bir aristokrasisi vardı. Kabile reislerine erkek soyundan atalarından, şimdi birçok Amerikan müzesinde bulunan, birkaç diş ve diğer kutsal şeylerle antilop derisinden oluşan bir sihirli bohça miras kalırdı. Pawnee Kızılderilileri bu bohçanın toprağın verimini artırdığına ve bizonların her yaz dönüşünü sağladığına inanırlardı. Böylece bohçaya sahib olan aile, topluluğun hem maddi (iyi ürün, başarılı av gibi), hem de toplumsal genel zenginliği ve refahı için doğaüstü güçlere aracılık etme aracına sahip olurdu. Gelenek öyleydi ki, savaş sonucu kutsal bohça çalınır veya yok olursa kabile dağılır, topluluk olarak sona erer ve kabile bölünerek, her aile gidip başka bir kabileye katılırdı. Burada sıradan insanların kabile başkanı ve rahip olarak kalıtımsal aristokrasi biçimindeki hakimiyetini dini kavramların meşru kılışı örneğini görüyoruz. Dini hakimiyet ilişkisi için ideal bir ortam sağlıyor ve şiddetsiz şiddet kaynağı oluyor denilebilir.

Burada yine, hakimiyet gücü, yaşamın yeniden üretilmesine ilişkin koşulları bugünkü uygarlığımızda hayali diye nitelediğimiz koşulların toplumun bir gereksiz tekeline girmesinden kaynaklanıyor. Sorun, dinsel inanışların, bu inanışlar olmaksızın da kurulabilecek bir hakimiyet ilişkisine meşruluk temeli veren temsili bir sistem mi, yoksa tam tersine, bu hakimiyet ilişkisini yaratan koşullardan biri ve onun ayrılmaz bir bileşkesi mi olduğudur.

Şimdi son bir örnek olarak, uygarlıkları yukarıdaki iki uygarlığa benzemeyen bir devlet toplumunu, Güneş'in oğlu ve yaşayan bir tanrı olan İnka'da kişileştirilmiş İnka uygarlığını görelim. Cuzeo'daki Güneş Tapınağı'nın bahçesinde, tanrılara Dört Bucağın İmparatoru Tawantinsuyu'nun tüm bitkilerinin ve hayvanlarının altından heykelleri, mısırların ilk başakları ile lama ve koyunların heykelcikleri sunulurdu. Her yıl, İnka ve ailesi, bir başka bahçede, büyük Güneş-Tanrı festivali için mısır eker, sular ve hasat yapardı. Günümüzde, bize göre, İnka'nın sunduğu bu "hayali" hizmetlerle İnka'nın ya da babası Güneş'in tarlalarında, yolların, tapınakların, kasabaların ve ambarların yapımında kullanılan çok gerçek; kuvvetin, baskının ve sömürünün bir biçimi olan zorunlu emek en azından iki şeyin göstergesidir: Birincisi, bu "hayali" hizmet, yerlilerce gerçeklikten farklı ya da gerçekliğe karşı gibi görülmediğinden, hayali değildi; ikincisi, İnka'nın ve ailesinin hayatın üretimine yönelik, dayandıkları "hayali" koşullar aracılığıyla sürdürülen tekel, toprağın ve köy topluluğunun emeğinin bir bölümünü tasarruf etmek haklarının türetildiği temeli oluşturuyordu.

Eğer durum böyle ise, din, yalnızca toplumsal ilişkilerin bir yansıması değil; aynı zamanda, bu ilişkilerin gelişmesini yöneten bir faktör, üretim ve sömürü sisteminin içsel yapısının kendi bir parçası da. Pawneeler ile İnka aristokrasisinin farkı, bu birincisinin tanrılara daha yakın oldukları için onlarla iletişimi yürüten, bir tür tekel kuran üstün cinsten bir gurup insan olmalarına karşılık, İnkalar, artık insan değil, tanrı. Mısır'daki Firavun gibi o insanlar arasında yaşayan bir tanrı. Pawnee aristokrasisinin maddi temeli tarım ve avcılık karışımıyken İnka İmparatorluğu'nun yoğun bir tarım ve hayvancılık temeline oturduğu da gözden uzak tutulmamalı. Her iki örnekte artı emek-zamanın üretim koşulları çok farklıdır. İlkinde, bir aristokrasi var, ama bir grubun diğerleri üzerindeki hakimiyetini sağlayacak aile gruplarından ayrı bir kavram yok; ikincisinde ise, iktidarın uygulaması için uzmanlaşmış bir kurum ve araç siyasal-dini bürokrasi var ve devlet her ne kadar kandaşlık sistemi üzerine kurulmuşsa da, o sistemden ayrı bir kurum olarak mevcut.

İki örnek arasında, toplumsal otoriteye ve toplumun bir kesimnie ikili bir karakter vermek sonucunda ortaya çıkan belirli tipte bir devletin doğuşuna bağlı olarak bir nitelik farkı vardır.

Bunun için şu varsayımı öne sürüyoruz: Bir baskı ve sömürü ilişkisinin biçimlenmesi ve sürekli bir temelde kendini yeniden üretebilmesi için bir mübadele, bir hizmetler mübadelesi olmalıdır ki, uygulandığı kişilerin pasif ya da aktif muvafakatini kazansın. Öbür varsayımımız da şu: Toplumsal fonksiyonların ve toplumsal grupların içsel ayrımlaşması için, dolayısıyla, değişik dönemlerde kandaşlığa değil, yeni bölünme tiplerine (tabaka. klan, sınıf) dayanan yeni hiyerarşilerin biçimlenmesine yol açan başlıca faktörlerden biri, hakim grubun sağladığı hizmetlerin gerçeklikle ve evrenin yeniden yaratılmasını elinde tutuyor sanılan, gözle görülmez güçlerle ilintili olmasıdır. Böyle bir şeyin asli bir rol oynamış olması gerekir, çünkü, 'mübadele' edilen hizmetler dengesine bakıldığında, hakim grubun getirdiği hizmetlerin "hayali" olmaktan çok daha temelde olduğu, hakim olunan grupların getirdiği hizmetlerinse, daha gözle görülür, daha maddi olmaktan çok daha az önemli olduğu ve toplumun yeniden üretimini etkilemede herkesin elde edebileceği araçlarla çevrili olduğu görülür.

Bununla birlikte, yeni bölünmelerin, tabakalar, kastlar ve sınıfların biçimlenmesiyle sonuçlanan hareketin gelişmesinde, hakim grup tarafından sunulan hizmetlerin tümünün "hayali", hatta "gözle görülmez" olmadığına inanıyorum. Eski Mısır'da, yaşayan bir tanrı sayılan, Nil'in oğlu, toprak ve suyun efendisi, hem tebalarının, hem de doğadaki canlıların, tüm hayat güçlerinin can vericisi olan Firavun örneğine dönersek, bu gücün, en iyiliksever tanrı ve hayatın efendisi rolünün, yalnızca bir sembol olmaktan daha ötede olduğunu görürüz. İnsanların krallığa ihtiyaçları, Yukarı ve Aşağı Mısır'ın birleşmesine her yıl verimli topraklar getiren Nil'in önüne set çekilmesine, çölün çorak "kırmızı" toprağı üzerine her tarafa zengin "kara" toprak dökülmesine ihtiyaçları yok muydu? İnkalara gelince, bunların mısır ekilebilmesi için eskiden çıplak olan dağ yamaçlarında geniş taraçalar yapılmasında hiç mi sorumluluğu yoktu? İnka'nın, bu yolla, ürünün depolanması ve kente, saraya İnkaların ordunun, rahiplerin ve yönetimin kullanımı için taşınması kolay olan bir ürünün gelişmesini özendirdiği doğruydu tabii. Mısır, geleneksel olarak, adak diye tanrılara sunuluyor ve dinsel törenlerde kullanılıyordu. Fakat, ekilen mısırın tümü ne İnkaya, ne hakim guruba gidiyor, ne de İnkanın kendi ihtiyaçları için depolanıyordu zaman zaman ambarları fakirlere açıyor, felaket dönemlerinde de stokları ihtiyaç sahiplerine veriyordu.

Dine, insanların akıllarına ve toplum hayatına hakim olmak için dinden fazla birşey gerekliydi. Böyle bir şey, ancak belirli tarihsel koşullarda hiyerarşik ilişkilerin biçimlenmesine temel teşkil edebilir ve bir azınlığa toplum üzerinde egemenlik gücü verebilirdi. Dolayısıyla, burda gerekli olan şey, arkeologlarla ve eskiçağ tarihçileriyle işbirliği içinde, bütün dünyada daha önce (bizim kabile dediğimiz) aynı global toplumsal birim içindeki kandaşlık bağlarına dayalı toplumsal gruplarda yeni statü ve iktidar hiyerarşisi tiplerinin ortaya çıkışına yol açmış olan süreçlerin incelenmesidir. Arkeoloji bu süreçlerin, çevrelerinde geniş doğal zenginlikler bulunan avcı-toplayıcı gruplarının yerleşmesiyle birlikte başladığını gösteriyor. Ancak bu süreçler tarımın ve hayvancılığın gelişmesiyle yayılıyor, özellikle de çeşitleniyor Bizce insanlar ile doğa ve insanların kendi arasında yeni maddi ilişkilerin gelişmesi, farklılaşmış, hatta çatışan grup çıkarlarının doğmasını olanaklı kılmıştır. Bu aynı zamanda artık daha az vahşi, daha evcil hale gelen ve insanoğlunun o olmaksızın üretim yapamayacağı, tersi durumda da onun insan olmaksızın kendini üretmede güçlüklerle karşılaştığı (tarım ve hayvancılıkta yeni bulunan hayvan ve bitki türleri örneğinde) doğa üzerinde doğrudan denetim ve ritüel gereğini yarattı. Bizce, bu yeni maddi koşullar ve farklı yeni çıkarlar. ilk basta herkes için avantajlı, herkesin çıkarına hizmet eden, bu ölçüde de, meşru görünen farklılıklar olarak, bölünmelere yol açtı.

Bu nedenle, paradoksal bir biçimde, kastların ve hakim sınıfların biçimlenme süreci ile devletin doğuşu süreci, bir bakıma meşruydu diyerek, bu konuya bakışı sonuçlandırmak istiyorum.

Demek, her sınıfsız toplumda var olan, topluluğun amaçlarına ayrılmış emek, [**travail-en-plus**], yavaş yavaş, insanın insan tarafından sömürülmesinin bir biçimi olan artı değere [**sur-travail**] dönüşüyor. "Artı değer" terimi, kendisini meydana getiren bireylere ve ailelere karşı olarak, o topluluğu yeniden üretmek için tasarlanmış maddi faaliyetin her biçimini göstermek için kullanılıyor. İlkel adı verilen birçok toplumda, bireyin ve ailesinin yeniden üretimi için tasarlanan çalışma ayrı yapılır. Öte yandan, bir toplumdaki ailelerin tümü yada çoğunluğu tarafından yürütülen ve topluluğun yeniden üretimi için gerekli maddi araçları üretme (ayin, kurban, savaş hazırlığı, vb.) amacıyla tasarlanan ortak çalışma biçimleri vardır.

Böylece, aileler tarafından ait oldukları topluluğun yeniden üretilmesi için harcanan emeğin işlevi ve doğası, bu çalışma, topluluğu temsil eden ve onun ortak çıkarlarını kendilerinde toplayanların varolma koşullarının yeniden üretilmesi için yapılınca değişiyor. Emek fazlası, sömürü biçiminde, yavaş yavaş artı emek-zamana dönüştürülebiliyor.

Bu analizi tamamlamak için, şiddet ve fetihden doğan hakimiyet durumlarında iktidari sağlamlaştırmak için yalancı-kabule yardımcı olan mekanizmayı incelemek gereklidir. Burda, Yatengalı yeni Mossi krallarının tahta çıkma töreni çarpıcı bir örnek oluşturuyor. Mossiler, onbeşinci yüzyıl ortalarında güneye inerek Volta havzasını işgal eden Ganalı süvarilerdi. Günümüzde "toprağın halkı" ya da "toprağın oğulları" diye bilinen, tarımla uğraşan yerli halka boyun eğdirdiler. Halk tüm ritüel gücünü toprağa ve tarımsal üretime verdi. Bir Mossi kralı öldüğünde, ölenin oğullarından biri kral olarak seçilir. Yalnızca, eski fatihlerin soyundan gelen Mossiler yeni kralı seçebilirler. Sonra kral, yalnız ve yoksul giysiler içinde, elli gün sonra başkentinin kapısından at üzerinde muzaffer bir kral olarak dönüş yapacağı tahta çıkma yolculuğuna başlar. Yolculuğu sırasında, "toprağın efendilerinin" oturduğu fethedilmiş köylere gider, boyun eğmiş halkın atalarına ve toprak güçlerine yapılan törene katılmaya çağrılır. M. Izard şöyle yazıyor:

> «Yabancıların şefi, ülkenin eski sahiplerinin temsilcilerinin karşısında, otoritesini kabul etmelerini ve yalnızca toprağın verebileceği meşruluğuna rıza göstermelerini isterken yalnız ve alçakgönüllü görünüyor. Onlara armağanlar sunuyor ya da vadediyor. "Toprağın oğullarıyla" kral arasında bir oyun oynanıyor: Küçük düşürülüyor, alaya alınıyor, yemesini ve barınmasını sağlayacak hiçbir şey yapılmıyor.»[1]

Kendisini dinsel törenlerine katmakla, yerli klanın rahipleri ve şefleri, kralın toprak ve ataları tarafından kendi halklarından sayılmasını sağlıyorlar, böylece iktidarına, fethin tamamiyle veremediği meşruluğu veriyorlar. Kralın bu tanınması tabii, aynı zamanda, yerli halkın gücünün kral tarafından tanınması oluyor ve bu karşılıklı tanıma, emeklerinin krallık tarafından korunması ve toprağın üretiminin paylaşılmasının karşılıklı değiş-tokuşuyla artıyor.

Bu yolla, kuvvet yoluyla kurulan krallık, kutsal bir kuruma dönüştürülüyor. Kral, fatihlerin topluluğu ile fethedilenlerin topluluğunu kendinde kişileştiriyor. Birbirine zıt iki topluluğu yalnız başına kişileştiriyor. Daha yüksek bir düzeyde tüm toplumu temsil ediyor ve yalnız başına devleti oluşturuyor. Kral olduğu zaman kişiliği, kendisi ve çevresindeki herkes için geçerli tabular dolayısıyla kutsal hale geliyor.

Fetih aracılığıyla kurulan iktidar bile sağlamlaşmak için bir derece muvafakate ihtiyaç duyar.

İlkel topluluklardaki kandaşlık grupları arasında var olan toplumsal bölünmeleri dönüşüme uğratan toplumsal ilişkilerin gelişmesine kapsamlı bir bakış atarken, üç tip süreç ayrımlanabilir. Birincisi, normalde topluluğun yeniden üretimini sağlayacak artı-emeği alan ve böylece toplumsal emeğin üretilmesinde ayrıcalıklı konuma ulaşan, yavaş yavaş tüm topluluğu temsil etmeye başlayan bir azınlık grubu var. İkincisi, dışa karşı toplumu temsil eden bu grup, topluluklar arasında mal ve hizmet değişimini denetler hale geliyor, böylece armağan olarak kullanılan değerli malların ya da topluluklar arasındaki ilişkilerin ortaya çıkardığı değiş-tokuşlar üzerinde denetim sağlıyor. Ve son olarak, bu azınlık, ortak toprak kaynaklarının kullanımında önceliğe sahip oluyor, bu kaynaklar üzerindeki topluluk mülkiyeti ortadan kaldırılmasa bile, bu kaynakları giderek tamamen denetimleri altına alıyor. Uzun dönemde, topluluğun maddi üretim koşullarının onu temsil eden bir azınlık tarafından ele alınmasıyla sonuçlanan kurumlaşmış süreçler sözkonusudur. Bu, üreticilerin maddi varlık araçlarından ayrılmalarını ve toplumun çoğunluğunu oluşturan üyelerin, onlara hakim olan azınlığın bu kez toplumun ya da ideolojik değil yeni tip, maddi bağımlılığı altına girmelerini getirir.

Tarih boyunca tabakalar, kastlar ve sınıfları ortava çıkaran kabile ve kabilelerarası topluluklar tarafından temsil edilen toplumsal hayatın ilk biçimlerini izleyen değişik biçimlerdeki bu dönüşümlerdir.

Tabakalar ve Sınıflar :

Tabakalar, kastlar ve sınıflar çoğu zaman değişik devlet biçimleriyle bağlantılı, toplumsal hiyerarşi biçimleridir. Tabakalar, antik dünyada şehir devletleriyle bağlantılıydı. Kastlar, Hindistan'da, daha önce zirvesinde Brahmanlar ile kralın bu-

lunduğu bir hiyerarşiye sahip, yüz kadar yerel krallığa bölünmüş alt-kıtada, Hindistan krallığını oluşturan toplumsal ve bölgesel birimleri biçimlendirmek için meydana çıkmışlardı. Sınıflara gelince, bu toplumsal hiyerarşinin ve insanın insan tarafından sömürülmesinin modern bir biçimi, bir tabaka toplumu olan feodal sistemin parçalanmasının ve kapitalist toplumun üretim biçiminin gelişmesinin bir sonucudur.

Batı düşüncesinde, tabakalar ve sınıflar arasındaki farklılık XVIII yüzyılda billurlaşmıştır. İlk iktisatçıların çalışmalarından, Quesnay ve Adam Smith'in modern toplumun ekonomik sistemini oluşturan grupları tanımlarken sınıf kavramını kullandıklarını belirtmek gerek. Fransa Kralının hekimi olan ve eski feodal toplumu iyi bilen Quesnay, "toplumsal mertebe" (asiller, ruhban sınıfı ve orta sınıf) ayırımıyla, **Tableau économique de la France** (1759) adlı yapıtını, sınıf, kavramına ve "üretken sınıf" ile "üretken olmayan" sınıf arasındaki ilişkilere oturtmayı seçmişti. Quesnay, modern bir "tarım" ulusunda yıllık ürünün üç "sınıf" (tek üretken sınıf olan çiftçiler ve tarım işçileri, toprak sahipleri sınıfı ve sanayi ya da üretken olmayan sınıf) arasındaki dolaşımını gösteriyor. Bir kuşak sonra Adam Smith, **Ulusların Zenginliğinin Doğası ve Sebeplerine Giriş** (1776) kitabında, tersine, her "uygar" toplumun ayrıldığı üç sınıf ayrımını, toprak sahiplerinin tembel ve üretken olmadığı, buna karşılık çiftçilerin ve sermayedarların toplumun genel çıkarlarına hizmet ettiği biçiminde yapıyordu. Daha sonra gelen Ricardo (1813) ve Marx (1857), modern kapitalist toplumu sınıf kavramı üzerinde analiz etmeye devam ettiler. Böylece görülüyor ki, XVIII. yüzyıl, ortaçağlardan kalan tabakalar ve toplumsal düzeylerden farklı, yeni toplumsal ilişki tiplerinin gelişmesine tanık oldu.

Bu sınıf kavramı, toplumsal tabakadaki üyeliklerine bakmaksızın, üretim sürecinde aynı yerde olan toplumsal grupları adlandırır. Böylece, toprak sahibi bir burjuva ile toprak sahibi bir soylunun her ikisi de, tabaka hiyerarşisinde farklı yerlerde olmalarına rağmen, üretim sürecinde benzer yerlerde oldukları için toprak sahibi olarak sınıflandırılırlar.

Bu nedenle, "sınıf" kavramının, toplumda üretim ilişkilerinin eski toplumsal kurumlarından (aile, siyasal ve dini hiyerarşiden) tamamiyle ayrıldığı görülmektedir. Sınıflar kavramı, aynı zamanda, kişisel, hiyerarşı ve kolektif eski bağımlılık ilişki-

lerinin ortadan kalktığı ya da ortadan kalkmakta olduğu, toplum üyeleri arasında artan yasal eşitliğin olduğu bir tarihsel duruma işaret eder. İşçilerin para ve üretim aracı sahiplerine bağlı olduğu sınai üretim süreci dışında, bireyler teorik olarak aynı haklara sahiptirler. Teori de, cinsiyet, ırk, din ve görüş farklılıkları artık bireylerin üretim sürecinde ve çalışma sürecinde aldıkları yere etki etmez. Bu durumu antik çağdaki durumla karşılaştırsak, Atina'da bir yurttaş olarak doğmak, yurttaşın ister kendi ekeceği isterse kölelere ektireceği şehir arazisinden bir bölümünü kullanma hakkına sahip olması demekti. Yurttaşlık ya da şehir biçimindeki yerel topluluğun bir üyesi olmak, antik çağlarda ekonomik temeli olan toprağı kullanmak ayrıcalığını veriyordu. Öte yandan, başka bir komşu şehirden gelen özgür bir insanın Atina'da bir karış toprak sahip olma ve onu ekme hakkı yoktu. Bu sonuçta, "yabancıları" zanaat ve ticaret gibi diğer uğraşılara yöneltiyordu.

Burada gördüğümüz gibi, üretim ilişkileri, işbölümü üzerine temellendirilmiyor, tersine ona temel teşkil ediyor: İşbölümünde aynı yerde olan bireyler, üretim sürecinde aynı yerde bulunmuyor. Emek süreci ile üretim süreci arasında bir çizgi çekerek, farkı belirtmek gereklidir. Eğer özgür bir insan bir köleyle aynı el işini yaparsa, emek sürecinde onunla aynı yeri alır, ancak üretim sürecinde yerleri farklıdır. Çünkü kölenin, ürettiği üzerinde, (o da kendi kişiliği gibi efendisine ait olduğu için) hiçbir hakkı yoktur. Buna karşılık, tam tersine, özgür adamın konumu özgür olması dolayısiyle, ona emeği ve emeğinin ürünü açısından değişik bir konum vermektedir. Bundan dolayı, açıktır ki, Yunan şehrinde ortaya çıkan şehir devleti üyesi olmak, yani yurttaşlık, üretim ilişkilerinin özgün biçimidir. Burada, bir anlamda "siyaset", bir üretim ilişkisini, bir altyapıyı teşkil etmektedir. Kapitalist üretim sisteminden farklı olarak, burada bir yandan ekonomik faaliyetler ve onların yeraldığı kurumlar (şirketler vb.), öte yandan da ekonomik olmayan toplumsal, siyasal ve dini faaliyetler arasında hiçbir ayrım yoktur.

Tabakalar, aynen sınıflar gibi, hakimiyet ve insanın insanı ticaretle sömürüsünü sağlamalarına karşılık, sınıflarla aynı değillerdir. Marx, **Alman İdeolojisi**'nde (1845-46) tabaka ve sınıf arasındaki farkı belirgin bir biçimde çizer. Feodal toplumun gelişiminin özlü bir özetini yaparak, burjuvazinin bir tabaka-

dan nasıl yavaş yavaş bir sınıfa dönüştüğünü anlatır. Küçük kasabalar ve şehirlerde oturan, yalnızca yerel çıkarları ve etkileri olan küçük bir grup, burjuvazi, yavaş yavaş ulusal çıkarları ve etkileri olan bir sosyal grubu oluşturdu. Pazar üretiminin gelişmesi, paranın yeni rolü, sömürgeci yayılma, uluslararası ticaret, vb. sonunda, burjuvazi, özgün olarak feodal tabakanın özgül bir bölümü (orta sınıf) olan burjuvazi karakter değiştirdi.

Bu değişikliği tanımlamak yerine, Marx, "kendinde sınıf" ile "kendi için" sınıf ayrımını getirmiştir. Burjuvazi, ulusal bir güç haline gelse de, uzun bir süre, ne soyluluğun kültür ve değerlerine meydan okumuş, ne de siyasal iktidardan pay talebetmiş, soylulara bağlı bir tabaka gibi davranmıştır. Marx'a göre, burjuvazi, "kendinde" sınıfken de, bir tabaka gibi davranmıştır. Ancak sonraları, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda, burjuvazi, "kendinde" bir sınıf olmaktan çıkarak, "kendi için" bir sınıf olmuş ve bu yeni farklı özelliğinin bilincinde olarak iktidarın yürütülmesinde payını talebetmiştir.

Bununla birlikte Marx'ın eserleri, **Manifesto**'da (1948) "sınıf" kelimesinin antik dünya ya da feodal toplum tabakaları için kullanılması dolayısıyla bir güçlük çıkarır. **Manifesto**'nun başlangıcındaki cümle şöyledir: "Bugüne kadar var olan tüm toplum tarihi, sınıf mücadeleleri tarihidir." Marx'ın söylemek istediği, bence, tabakaların modern toplumun sınıfları gibi, üretim güçlerinin gelişiminin belirli bir evresinde, insanın insan tarafından sömürülme biçimi olduğudur. Marx, pek yerinde olmadığını sol bir tutarsızlık taşıdığını bildiği bu terimi, "tabakalara" değişik bir açıdan, tarihin o döneminde yeralan aktörlerin bakışından farklı bir bakışla bakmanın zamanının geldiğini ileri sürmek için kullanmıştır. Başka bir deyişle, Marx, bu "tabakaların", insanın insan tarafından sömürülmesi temeline dayanmasını içeren toplumsal bölünmeler olduğunu ve resmi açıdan sunulduğu gibi, birbirini tamamlayıcı işlevleri olan gruplar arasındaki tamamen uyumlu bir ilişki olmadığını söylemek istiyor.

Bu yüzden, Marxçı eğilimli modern tarihçilerin antik tabakaları sınıf olarak görme girişimleri yanlıştır. Marx'ın, görünüme değişik bir yorum getirirken, ekonomik faaliyeti diğer toplumsal ilişkilerden ayırdederek, ilk kez toplumsal ilişkilerin biçimlenmesinde, tarihin akışı boyunca ekonominin oynadığı

rolü ayırdetme olanağı veren modern çağın gözüyle bakmak dışında bir beklentisi yoktu.

Eğer antik çağda, toplumsal tabakaların gelişmesinin açıklanması istense, bu tabakaların eski topluluk-üretim ilişkilerinin kısmen parçalanmasıyla doğan hakimiyet ve sömürü ilişkilerini temsil ettiklerini söyleyeceğiz. Bu ilişkiler, çelişkiye düştükleri, ancak tamamen ortadan kaldıramadıkları eski topluluk biçimlerinden farklılaşan, emek ve mülkiyet biçimlerinden yavaş yavaş gelişme sonucu ortaya çıkmıştır. Atina gibi bir şehir devletindeki toprak-mülkiyeti sistemi örneğine dönersek, paradoksun, orada uygulanan bireysel mülkiyet biçimi çelişkisinin, acak şehir toprağının bir bölümünün şehir ve devlet tarafından mülk edilmesince desteklenerek var olması ve sürmesi olduğunu görürüz. Paradoks şu ki, komünal araziden ayrı olarak bir parça toprağa sahip olmak ve ekmek için, yurttaş, bir anlamda ait olduğu topluluğu üretmek ve yeniden üretmek zorundadır.

Marx'da Üretim Tarzı ve Asya Tipi Devlet Düşünceleri :

Erken topluluk tarzlarından farklı olan ve onlara karşı duran yeni emek ve mülkiyet tarzlarının gelişmesi bağlamında, Marx'ın "Asya tipi", "kadim" ve (Germenlik) dediği üretim tarzlarını analiz etmek gereklidir.

Bazen kabile üretim tarzı adını da verdiği bu tarzlar, ona göre en eski üç mülkiyet tarzıydı. Bu kabile üretim tarzında toprak, topluluğun kendisine aitti. Fakat bu topluluk arazisi ikiye bölünmüştü: Topluluğun doğrudan sahip olduğu bölüm ve ailelerin kendi kullanımlarına bıraktığı bölüm. Bu düzenleme belirli grupların (aileler, klanlar), yavaş yavaş kendi esas maddi ihtiyaçlarını ayrı olarak, kendi çabalarıyla karşılayabilmeleri sonucu ortya çıkan, üretim biçimlerinin bir evrimiydi. Kolektif çalışma varlığını sürdürmeye devam ediyordu. Kimi aileler ve klanlar tarafından uygulanıyordu, ancak topluluğun bir bütün olarak yeniden üretimine (dinsel kurban törenleri, savaş faaliyetleri, vb.) olduğu gibi, kendi yararlarına uygun değildi. Bu koşullar altında, Marx'a göre, belirli dönüşümler yer aldı. Bu dönüşümler bir Asya tipi üretim tarzının gelişmesine yolaçtı. Toplumsal ilişkilerin içeriği, biçimde köklü bir değişiklik olmaksızın değişir. Doğrudan topluluk tarafından sahibolu-

nan toprağa, belirli koşullarda daha yüksek bir topluluk tarafından el konulabilir. Bu olursa topluluğu oluşturan aileler tümüyle, şimdi artık başka bir topluluğun olan toprakta çalışmak zorundadırlar. Şimdi, önceden olduğu gibi bu aileler ve bireyler, toprağı ellerinde tutar ve kullanır, ancak ona sahip değillerdir. Normal olarak kendi topluluklarına katkıda bulunan artı-emek artık onları sömüren ve bir kral ya da bir tanrıda kişileşen daha yüksek topluluğun yeniden üretimine hizmet eder.

Şimdi, biçimde değil, ama içerikde bir değişiklik vardır ve paradoksal olarak, bu evrim çizgisi, bundan sonra devlet iktidarının temeli olacak olan arkaik komünal mülkiyet ve üretim biçimlerinin yeniden üretilmesine doğru gider. Marx'a göre, bu üretim tarzı, bu devlet ve baskı tipleri, özel mülkiyete, arkaik mülkiyet ve üretim biçimlerinden uzak ve onlara karşı temellerin gelişmesine ayakbağı olmuştur. Bu nedenle, Marx, tarihsel gelişmenin Asyai evrim çizgisinin, diğer evrim çizgilerinden daha farklı olarak duraklamaya ve "çıkmaz sokak" toplumlara yol açtığını söylemiştir. Bununla birlikte, daha sonra 1881'de Vera Zazuliç'e, bu yerel köy topluluklarının varlığının, bu sınıf biçimleri ve devlet yapısı için dinamik bir güç görevi yaptığını yazmıştır.

Marx, bu çizgiyi kadim üretim tarzı ve Germenik tarz dedikleriyle karşılaştırır. Kadım tarz da, aynı biçimde kabile üretim tarzı ve topluluk mülkiyet biçimi özelliğini gösterir. Fakat, topluluk mülkiyetinin yanı sıra, ona bağlı bir özel mülkiyet sistemiyle dikkati çeker. Topluluk, aynı zamanda, devlet biçimini aldığından, topluluk mülkiyeti devlet mülkiyetidir. Marx, Yunanlıların durumunda, bir kabile topluluğunun nasıl devlet haline geldiğini ve devletin bir şehri merkez tuttuğunu açıklamıyor. Belirli bir bölgede birleşen birkaç kabileden sözediyor ancak, bu onların birliğinin biçimini açıklamıyor.

Antik çağda, özel mülkiyetin ortak mülkiyetten "koparıldığı" ya da "ayrıldığının" kabul edildiğini hatırlamak gerek, (Latince **privatus, ager publicus**'dan koparılan anlamında). Yurttaşların özel mülkiyetin bu biçimi temelinde, Atina gibi Yunan şehirlerinde, büyük siyasal ve toplumsal çelişkilere yol açan zengin ve yoksul vb. arasında toplumsal farklılıklar gelişti. Toprağın özel mülkiyetiyle üretimdeki kölelerin özel kullanımı birleşince, zenginliklerdeki eşitsiz birikime doğru gidiş, antik

dünyada doruğuna ulaştı. Ancak hatırlanmalı ki, aynı bölgedeki Isparta'da belli bölümleri kullanımları için yurttaşlara verilse de, toprak, devlet mülkiyetindeydi ve kendileri de topluluk, devlet mülkü olan **helot [lesir köle]** aileleri tarafından ekilirdi. Isparta'da esirler ve toprak üzerinde özel mülkiyet yoktu.

Marx'ın sözünü ettiği üçüncü evrim çizgisi, geç Germenik topluluğun biçimlenmesine götürüyor. Ona göre, belli Germenik kabilelerin yoğun biçimde Romalılaştırılmasından sonra, Tacitus döneminde, her iki kendi tarlalarına sahip olan, fakat sürü otlatma, ormancılık ve yemiş toplamak vb. için kullanılan ortak topraklara sahip olan ailelerin ya da klanların birleşmesiyle oluşmuş topluluklar var. Marx, bu topluluk biçiminde özel mülkiyetin, tarım alanlarının özel mülkiyetini tamamlayıcı biçimde ve tali olarak hayvan otlatmak ve diğer ekonomik faaliyetlerin örgütlenmesinde kullanılan topluluk mülkiyetinin çıkış noktası olmasının, diğer biçimlerden ayırdedici bir özellik olduğunu vurguluyor. Eski kabile topluluğu, Asyai topluluk ya da bir dereceye kadar antik kentte olduğu gibi topluluk, "cismani" bir birim olmak yerine, ortak çalışanlar arasında kandaşlıkla bağlı mülk sahiplerinin bir birliğidir.

Marx'ın Germenik topluluğa ilişkin teorisi, hayatı boyunca evrim gördü. Maurev, Haxthausen, Griman ve diğerlerinin eserlerinden, özel mülk sahiplerinden oluşan bu topluluk tipinin, aslında, toprağın özel mülkiyetinin bulunmadığı, fakat aileler arasında sürekli yeniden dağıtılan tarlaların kullanım hakkının bulunduğu, çok eski Germenik topluluğun çözülmesinin geç sonuçları olduğunu anladı. Tarlaların değişen dönemlerde yeniden dağıtımı, toprağın topluluk mülkiyetinde olduğunu kanıtlar. Marx'ın Haxthausen ve diğerlerinin eserlerinden, XIX. yüzyıl Rusyasında yaşamını sürdüren **mir**'in, hâlâ toprağı aileler arasında yeniden dağıttığı sisteme çok benzeyen, eski bir Germenik mülkiyet sisteminin varlığını öğrendi. Marx, **mir**'i Rusya'da da görülmüş olan Asya tipi devlet biçiminin temeli olarak kabul etti. Bu görüşle, 1881'de Marx ve eski Germenik topluluk biçimleri üzerine Engels'in, değişik koşullarda Germenik toplumların Avrupa'da Asya tipi devlete yol açabileceği varsayımını yazması şaşırtıcı değildir. Fakat, gelişme yönünü değiştiren Romalılaşma, Sezar ve Tacitus dönemleri arasında, feodal üretim tarzının gelişmesine yolaçan yeni tip bir Germe-

nik topluluğu ortaya çıkarmıştı. Bununla birlikte Marx'a ve diğer XIX. yüzyıl yazarlarına göre, feodal üretim tarzının birden çok temeli vardı; aynı yönde seyreden iki karşıt evrim çizgisinin ürünüydü: Birincisi, hâlâ kişisel olmakla birlikte, bireyi bir efendinin malı yapmayan biçimlerle değişmek üzere, üretimde köle sisteminin yavaş yavaş ortadan kalkması (Roma sömürgeciliği vs.) İkincisi, "özgür" Alman köylülerin yavaş yavaş köleliklerine son verilmesi, zamanındaki kısıtlı olduğu görülen bilgi iletişimine rağmen son derece karmaşık ve aydınlatıcı olan Marx'ın teorilerinin, sonuç olarak bir özeti yapılmak istenirse, ne kadar toplumsal hiyerarşi tipi ve onları destekleyen üretim tarzı varsa o kadar da devlet tipinin var olduğunu vurgulamak isterim. Asya tipi devlet biçimi, vasallar ve suzerenlerden oluşan feodal hiyerarşiyle az ortak noktası olan eski şehir devletinden tümüyle farklıdır. Bugün, değişik noktalardan birçok sorun ortaya atılabilir. Hindistan'daki karmaşık kast sisteminin gelişmesinin eski kabile ve kabilelerarası yapıların, eski şehirde tabakaların farklılaşmasına yol açan evriminden daha ilkel olmayan bir evrimi olarak ortaya çıktığı giderek daha berraklaşıyor. Her iki durumda da, tabakalar ve kıstlar destek sağladıkları devlet biçimlerinde birleşmişlerdir. Fakat Louis Dumont ve diğer birçoklarının eserlerine karşılık kast sistemiyle devlet arasındaki ilişki çok açık değildir; belki de burada Hindistan'da kral ve krallık üzerine çok kısa bir analiz yapmak gereklidir.

Sonuç ve temel bir nokta olarak, bir devlet biçiminin ortaya çıkışı, otomatik olarak bir tabaka ve sınıf hiyerarşisini izlemez. Bunu göstermek için antropolojiden bir örneği ele alalım. XIX. yüzyılda, Nijerya'da, Afrika çiftçilerini hakimiyetleri altına alan bir grup göçebe Touareg toplumu vardı. Bu toplumlar, siyasal gücu ve kendilerine sığır, emek ve silahlı güç sağlayan göçebe kabileleri hakimiyeti altında tutan bir kabile aristokrasisi tepede olmak üzere, gruplar hiyerarşisi olarak örgütlenmişti. En altta da çobanlara bağlı olan, haraç ödeyen Afrikalı çiftçiler vardı. Aristokrasinin hakimiyeti, bir devlet yapısı olmaksızın yürüyordu. Burada tabakalar/sınıflardan oluşan, devleti olmayan bir toplum görüyoruz. Bölge, Fransızlar tarafından işgal edilince Touareg gruplarından bazıları, özellikle Kel Gross arasında bir değişim oldu. Aristokrat ailelerden biri diğerlerinin üzerine çıkarak, diğer ailelerin tebalarının çıkarlarını Avrupa sömürgecilere karşı korumak için topladıkları

haraçtan pay istedi. Bu diğer aristokrat ailelerin güçlerinin, ayrıcalıklarının ve maddi varlıklarının bir bölümünden vazgeçmeleri demekti. Teşebbüs başarıya ulaşamadı ama, bu örnek en azından iki şeyi gösterdiği için büyük önem taşıyor. Birincisi, hakim grubun kalıcı silah ve mühimmat desteğine sahip olan muharip aristokrasi olması durumunda, birleşik bir devlet sistemi şart değildir. İkincisi, devletin oluşumu belli bir süre için geri çekilmeyi, hakim sınıfın gücünde azalmayı getirebilir. Gücü eskiden olduğu gibi yoğunlaşmıştır ve aristokrasinin teker teker bölümlerinde görülen kısmî kaybın aristokrasinin bütün olarak yararına olup olmadığını kestirmek kolay değildir.

HASLIK (OTANTİKLİK): AZGELİŞMİŞ ÜLKELERDE KENDİ KONUMUNU KAVRAMA, ÖZGÜVEN, YÖN BELİRLEME VE DAYANIŞMA ÇABALARI

Martin ROBBE*
Türkçesi : Haşmet ATASOY

Azgelişmiş ülkelerdeki sosyal ve politik güçlerin kendi konumlarını kavrama ve yönlerini belirleme doğrultusunda yürüttükleri (temel koşulları ve gereklilikleri kendi çelişkenliği içinde yansıtan) fikirler savaşımında, "haslık" sözcüğü ile tanımlanan genel bazı çizgiler gözlemleniyor. Kazanımlardan duyulan kıvanç, bunalımların bilincine varış ile birleşerek, kendine ait ve bağımsız olana ulusal ve evrensel gelişmelerde etkinlik kazandırma kararlılığına dönüşüyor. Özellikle ilerleyen farklılaşma ve kutuplaşmalar nedeniyle dayanışmayı olanaklı ve zorunlu hale getirmek için ortak yanlar saptanmakta, kararlılıkla konunun üzerine gidilmektedir. Bu anlayış, tartışmalarla, somut politik açıklamalarla biçimlenerek tarihsel olarak gelişti ve günümüz dünya politikasında azgelişmiş ülkelerin politik uğraşlarının genel çizgisi olarak etkinlik kazandı. Bu etkinlik, her ne kadar karşıt eğilimlerle karşı karşıya olsa da, sürecektir. Nedir burada sözkonusu olan?

Sömürgeciliğe Karşı Oluş ve Gelenek :

İnsanlık, ta başından beri eşit olmayan biçimde gelişiyor. Kapitalizmin ilkin ortaya çıktığı Avrupa ülkeleri, elde ettik-

---

* Filozof, Prof. Dr. Bilimler Ak, Tarih Enstitüsü, Berlin

leri mesafe avantajını Asya, Afrika ve Latin-Amerika halklarını sömürge, yarı-sömürge ve bağımlı bölgeler olarak, kapitalist dünya ekonomik sistemine ve böylece kendi gereksinimlerine uygun bir uluslararası yeniden-üretim devresine bağlamak için kullandılar. Bu durum ileriye yönelik önemli sonuçlar doğurdu: Sömürgecilik, sömürgeci metropollerin sanayilerinin hızla gelişmesine olanak sağladı ve bunun faturasını büyük ölçüde sömürgeler ödedi. Sömürge ülkeler yapısal olarak nitelendirilebilecek bir bağımlılık içine girdiler. Bu şu anlama gelmekteydi: Sömürgelerin sömürgeci metropoller ile başlangıçta "dışsal" olan ilişkileri, daha sonra, iç toplumsal yapıyı, onun deformasyonu yönünde nitel değişikliğe uğratarak ve içinde kök salarak, kıskacına aldı. Üretici güçler, tek yanlı olarak hammadde üretimi ve dışsatımına yöneltildi, bu da Hindistan'da olduğu gibi, kısmen endüstriyel gerilemeyi beraberinde getirdi. Üretim ilişkileri heterojen bir tarzda biçimlendi; kapitalizm-öncesi ilişkilerin çok yaygın ve egemen olması yanında, bazı bölgelerde yer yer kapitalizm oluşmaya başladı. Geleneksel davranış ve düşünce biçimleri, kapitalist toplum tarafından kendisinin kâr hırsı doğrultusunda içi boşaltılarak değiştirildi.

Sömürgelerin, yarı-sömürgelerin ve bağımlı bölgelerin başlangıçtaki tarihsel denebilecek gerikalmışlıkları nitel değişime uğradı: Geri kalmışlık, azgelişmişliğe dönüştü. Bunun nedeni, sömürgelerden kapsamı bugün bile hesaplanamayacak ölçüde sermaye kaçırılmış olmasına indirgenemez. Burada genel toplumsal bir fenomen sözkonusudur. Toplumsal ilişkilerin deformasyonu ile birlikte kalkınma içtepisi de kayboldu. Kapitalist dünya ekonomik sistemi çerçevesinde azgelişmişlik üretildi ve böylece endüstriyel gelişmiş ülkelerle olan, nicel saptanabilen mesafe de arttı. Bu mesafe, örneğin kişi başına gelirde geçen yüzyılın başlangıcında 1'e 2 iken, yüz yıl sonra 1'e 11'e çıktı.

Sömürgecilik, etki alanı içine giren halkların yaşamının derinliklerine öylesine saldırdı ki, onların benliğini tehdit etti ve tehlikeye düşürdü. Bu gelişmeye yanıt olarak, sömürgecilik karşıtı hareketler biçimlendi. Bu hareketler başlangıçta, çoğu kez (bey ve kabile reisi gibi) kapitalizm öncesi ilişkilere bağlı olan ve sömürgecilik öncesi durumu arzulayan güçlerce yönetildi. Kapitalizme özgü sınıf ve katmanların ortaya çıkışıyla birlikte, esas anlamda kurtuluş hareketleri başladı ve bunlar da çoğun-

luk burjuva ve küçükburjuva güçlerce yönlendirildi. Bu hareket, sömürgeci yabancı egemenliğine karşı kendine ait olanı benimseyerek savundu. Buradan, kısmen karmaşık ve uzun sürede biçimlenen öğrenim süreçlerinin sonucunda kendi devletine sahip olma istemi doğdu.

Kapitalizm öncesi ilişkilerin doğasında direngenliğin ve ataletin ögesi olarak var olan gelenek, sömürgeciliğe karşı savaşımda merkezi önem kazandı. Karl Marx "Asya toplumları"nı kastederek, "kendilerini sürekli aynı biçimde yeniden-üreten ve rastlantısal olarak parçalanıp dağıtıldıklarında aynı yerde, aynı isimle yeniden kuran, kendi kendine yeten topluluklar"dan sözetmektedir.[1] Yerel var olan, kendini sürekli yeniden üretirken, insan davranışına da gelenek olarak uygun ölçüt ve sınırlar koydu. İnsan, Marx'ın bir başka yerde ifade ettiği gibi, "geleneksel kuralların ezilen kölesi haline geldi."[2] Burjuva ve küçükburjuva güçler, gerçeğin ta kendisi saydıkları geleneğe yeni, etken bir rol tanıdılar. Onlar geleneği, düşmanca yabancılığın simgesi olarak gördükleri sömürgeci güce karşı savaş parolası olarak kullandılar. Bu arada kültürel —etnik öğe büyük ve özgül denebilecek bir anlam kazandı; yabancı egemenliğinin politik ve ekonomik alanda etkinleşmesi döneminde, özbenliklerinin saptanmasında en önemli faktör yine gelenek oldu. Burjuva ve küçükburjuva ulusçular için, devlet bütünlüğünü sağlamaya çalıştıkları topluluk, aralarında her ne kadar uyuşmazlıklar olsa da, iyi ve kötü günlerde birbirlerine gereksinli olan bir aile gibidir. Onlar böylece, değişik sınıf ve katmanları, var olan sosyal, etnik ve dinsel engellere bakmaksızın, sömürgeciliğe karşı savaşımda kendi öncülüklerinde birleşmeye çağırdılar.

Sözkonusu olan benlik, her zaman yeterince açık değildi. Örneğin Mısır'da iki "katman" vardı. Mılattan önce bin yılına kadar uzanan eski Mısır Firavunluğu ve 7. yüzyılda Arapların ülkeyi ele geçirmeleriyle kurulan Arap-İslâm İmparatorluğu. Ancak sömurgeciliğe karşı savaşta, böyle bir sorun yoktu. Çünkü benlik sorununda önemli olan somut biçimlendirme (yani Firavunlar ya da Halifeler İmparatorluklarının yeniden ortaya çıkıp çıkmaması sorunu) değil, aksine, yabancı egemenliğinin kabul edilmemesidir. Devlet bütünlüklerini sağlama koşullarında Mısırlılar, kendilerini iki ayrı gelenek çizgisi içinde buldular. Doğal ki, somut politik bağlamda bu nedenle gerilimler ortaya çıkıyordu. Camal Abdel Nasır, tüm Arapların dayanışmasını sağlama çaba-

larında, öncelikle Arap-İslâm geleneğine dayandı. 1958'de Mısır ve Suriye'nin Birleşik Arap Cumhuriyeti'nde birleşmeleri olayında, "Politik ideolojimiz Firavunluğun değil, Araplığın ideolojisidir" dedi. Enver Sedat ise, "Camp David" sözcüğü ile simgelenen Mısır-İsrail Antlaşmaları nedeniyle ülkesini Arap dünyasında yalıtladıktan sonra, özgül Arap-Firavuncu geleneklere sahip çıkmaya başladı. Sedat, ülkesinin dayandığı eski kültür nedeniyle kendisinin diğer Arap devlet adamlarından daha uzak görüşlü olduğunu öne sürdü.

Açıklanan benlik, her durumda, bir devlet olarak gerçekleşmiyor. Sömürgeciliğe karşı savaşımda birleşiklik tasarıları ortaya çıktı. Leopold S. Senghor, Afrika kültürünün benimsenmesi ve yeniden değerlendirilmesi ideolojisi olan "Negritude" ile (bir şiirinde yazdığı gibi) "yıllardır çarmıha gerilen, yine de hâlâ nefes alıp veren Afrika'ya cesaret vermek istemişti.[4] Ulusal devletlerin kurulması gerçekleşti. Dieter Senghaas'a göre Pan-Afrikanizm, 1945'ten sonra bir "ulusallaşma" geçirdi ve böylece "doğrudan politik önemi olan olumlu bir eyleme dönüştü."[5] Birleşiklik tasarıları, Arap Ligi (1945), Afrika Birliği (1963), ya da İslâm Konferansı (1974) gibi, bölgesel örgütlerin kurulmasına yol açtı.

Ulusalcılık ufku daraldı. Onun savunucuları, genelde yalnızca kendi topluluklarını düşündüler. Ulusalcılar, esas düşman olarak, ilkin ve her şeyden önce, ülkelerinin baskı ve sömürü ilişkileriyle kendilerine "bağlı" ve aynı zamanda karşı karşıya oldukları sömürgeci güçleri gördüler. Bunların hiç te az olmayan bir kısmı, sömürgeciliğe karşı savaşımlarında, diğer emperyalist güçlerin desteğini görecekleri sanısına kapıldılar.

Bu arada, ulusal kurtuluş hareketlerinin burjuva ve küçükburjuva temsilcileri, öğrenme süreçlerinden geçtiler. Onlar, kendi aralarında, devrimci işçi hareketiyle ve daha sonra da yaşayan sosyalizmle bağlar kurmaya başladılar.[6] Bu, onların ufuklarını genişletti ve en azından yer yer, kendi savaşımlarını 1917'de başlayan dünya-devrimci dönüşümlerinin bir parçası olarak kavramalarını sağladı. Bu gelişmelere uygun olarak "Emperyalizme Karşı ve Ulusal Bağımsızlıktan Yana Birlik" kuruldu (1927) ve çalışmalarına başladı. İlk kez burada toplumcuların, sosyal demokratların, ilerici burjuva aydınların ve ulusal kurtuluş hareketleri temsilcilerinin bağlaşıklığının uluslararası çerçevesi çizildi. Javaharlal Nehru, Birlik'in kurulduğu

Brüksel Kongresi öncesinde şunları yazıyordu: "Kanımca, Hindistan'ın bugün ve de gelecekte yolunu yalnız başına yürümesi, ne arzu edilir bir şey, ne de gerçek olarak olanaklıdır. Bakış açımızın çok dar olması beni korkutuyor ve bu darlıktan ne kadar çabuk kurtulursak, o kadar iyi olacak."[7] Nehru, Brüksel'de biraraya gelen, aralarında Henri Barbusse, Fenner Brockway, Georgi Dimitrov, Albert Einstein, Messali Hadj, Muhammed Hatta ve Leopold Senghor'un da bulunduğu 174 delegenin yaklaşımı konusunda şöyle konuştu: "Baskı altındaki ulusların ve bunlarla işçi hareketinin herhangi bir biçimde ortak hareket etmesi düşüncesi havada seziliyordu. Emperyalizm denen şeye karşı özgürlük savaşımının ortak bir şey olduğu ise hepten hissediliyordu."[8]

Bloksuzluk

Sosyalizm, 1944'ten başlayarak bir dünya sistemi oldu. Emperyalist sömürgecilik sisteminin parçalanması süreci başladı ve Doğudan Batıya doğru bir dalga gibi yayıldı. Aralarında Çin'in de bulunduğu devletsel egemenliklerini elde eden bazı halklar sosyalizm yolunu seçtiler.

Kendi devletine sahip olma, sömürgeciliğe karşı savaşımda başarılı olma demekti. Kendi devletlerini kuran veya güçlendiren halklara, yazgılarını kendilerinin düzenlemeleri için nitel yeni olanaklar açıldı. Ayrıca bu durum, geçmiş ve gelecekteki gelişmelerin kesiştiği noktaya işaret etmekteydi. Yeni devletlerde (eğer bunlar sosyalizme geçmemişlerse), sömürge döneminde başlamış olan kapitalist gelişme sürdü, ya da kapitalizm öncesi ilişkilerden kapitalizm ortaya çıktı. Süreklilik kendini bu arada başka biçimde de gösterdi: Devletsel egemenliğin (iki uç olasılıkla belirtecek olursak; halkın kararlı savaşımıyla veya uzlaşmayla) sağlanmasıyla ortaya çıkan koşullar, iç ve dış politikaya yeni olanaklar kazandırdı.

Sömürgeciliğe karşı oluşun amaçlarına bağlı kalan önderler, kendi devletine sahip olma olanağından bağımsızlığa ulaşmak için yararlanmaya çalıştılar. Nehru, daha 7 Eylül 1946'da, devlet egemenliğini elde eden Hindistan'ın, kendi görüşüne göre geçmişte dünya savaşlarına sürüklenmiş olan grupların hegemonya politikalarından uzak tutmaya kararlı olduğunu ilan etmişti.[9] Hindistan, 1 Mart 1947'de, 27 Asya ülkesinden delegeleri Delhi'de bir araya getiren "Asien-Relations Conference'a

öncülük etmişti. Bu konferansta, bundan sonraki sömürgeciliğe karşı savaşımın ve yeni kurulmuş ve kurulacak devletlerin aralarındaki ilişkilerin düzenlenmesi sorunları görüşüldü. Bağımsızlığı kazanma ve koruma istemi, dünya barışı için sorumluluk duyma bilinciyle birleşti. Nehru'nun belirttiği gibi, Asya halkları artık başkalarının oyuncağı olmak istemiyorlardı. Ancak yine de bu konferans, Avrupa ya da Amerika'ya karşı pan-Asyacı bir eylem değildi. Asya, atom çağında "bir tek dünyada barışın" barışın güvence altına alınması için üzerine düşeni yapacaktır.[10]

Burada kristalleşen tutum, "bloksuzluk" ("bağlantısızlık") olarak, (bu kavramın oluşturulmasında Nehru ile birlikte özellikle Krishna Menon katkıda bulunmuştu), uluslararası geçerlilik kazandı. Bu belirleme olumsuzdu, çünkü bununla emperyalist güçlerin yeni devletleri kendi amaçlarına bağlama istemleri geri çevriliyordu. Bu somut tarihsel bağlamın ardında temel yapıcı bir tasarı vardı; kendi devletine sahip olma, emperyalizmden tam bağımsızlığa ve barışa giden yolu açacak şekilde düzenlenmeliydi. Bu nedenle "olumlu" ya da "aktif tarafsızlık"tan söz ediliyordu.

50'li yılların ortalarında, soğuk savaşın yoğunlaştırılmasıyla birlikte, başta ABD olmak üzere emperyalist devletler, azgelişmiş ülkeleri, sosyalizme ve ulusal kurtuluş hareketlerinin davasına karşı olan askeri paktlara bağlamak için büyük çabalar harcadılar. Bu konuda ABD'li politikacı ve bilim adamı J.K. Galbraith şunları yazıyordu: "Amerikan dış polikasında tüm diğer alanlarda da belirleyici olan bir tutku egemendi: Komünizmin çökertilmesi. Bu haçlı seferi, Hıristiyanlık, hatta İsa'nın kendisi tarafından kutsanmıştı. Her anti-komünist despot bağlaşığımız olmuş ve askeri ittifaklar kurmak, en fakirleri silahsızlandırmak, tüm politikamızın temelini oluşturmuştu. Tarafsızlığa tarafsızcılık adı verildi ve ahlak dışı bir şey gibi tanıtıldı; buna örnek olarak da Hindistan gösterildi."[11] SEATO ve CENTO (ikincisi ilkin "Bağdat Paktı" olarak) kuruldu.

Bu, genç devletlere bir meydan okumaydı. Onların pek çoğu, anti-komünist paktlara bağlanmayı reddettiler. ABD dışişleri bakanı John Foster Dulles'ın "Middle East Defence" konusunu görüşmek üzere 1953'te Kahire'yi ziyaretinde, Nasır'ın tutumu böylesi eğilimlerin bir belirtisiydi: Nasır, ülkesinin Sovyetler Birliği tarafından tehdit edilmediğini, aksine yetmiş yıl-

dır İngilizlerin işgali altında bulunduğunu açıkladı ve Büyük Britanya'nın da dahil olduğu bir Pakt'a girerse, halkının saygı ve güvenini yitireceğini belirtti. Ayrıca Mısır, "Bağdat Paktı"na girmeyi de reddetti. Bu durumun, sözkonusu pakta başkentinin adını veren Irak'tan başka Arap devletinin katılmamasında önemli rolü oldu.

Bloksuzluk, genel-yaygın bir yankı buldu ve sınırları oldukça kesin çizildi. Bu gelişmeler içinde, 12-24 Nisan 1955'te, 29 ülkeden 1,5 milyar insanı temsil eden delegeleri Bandung'da (Endonezya) bir araya getiren "Asya-Afrika Konferansı"nın (öteki adıyla "Bandung Konferansı") önemli bir yeri vardı. Bu konferansın öncülüğünü 'Colombo-Devletleri" (Burma, Seylan, Hindistan, Endonezya ve Pakistan) yapmışlardı. Emperyalist güçler bunu engellemeye çalıştılar. Konferansta sosyalist ve bloksuz devletlerle pakt üyeleri bir araya geldiler. Konferans öncesi alevlenen tartışmalara burada devam edildi.

Konferans, anti-emperyalist güçlerin etkinliği altında geçti ve bu durum alınan kararlarda uzlaşan ifade biçimlerinin yer almasını sağladı. Oybirliği ile kabul edilen konferans kapanış bildirgesinde sömürgecilik bütün biçimleriyle hemen ortadan kaldırılması gereken bir bela olarak tanımlandı. Ayrıca, burada boyunduruk altında bulundurulan, sömürülen ve temel insan hakları ellerinden alınmış halkların desteklenmesi kararı alındı. Soğuk savaşı dikkate alan konferans, bir atomsal dünya savaşı ve sonuçları konusunda uyarıda bulundu. Tüm devletlerin, silahsızlanmayı ve atom silahlarının yok edilmesini sağlamak için (özellikle Birleşmiş Milletler çerçevesinde) işbirliği yapmaları gerekliliği vurgulandı.[12]

Konferans, kültür sorununu ve bunun genel toplumsal boyutlarını etraflıca görüştü. Sömürgeciliğin, Asya ve Afrika'nın geniş kesimlerinde, insanların ulusal kültürlerini baskı altında bulundurduğu açıklandı. Konferansta, Asya ve Afrika'nın, diğer kültürlerin ve halkların zenginleşmesine katkıda bulunmuş, bu kültür karşılaşmasında kendisi de zenginleşmiş olan büyük dinlerin ve uygarlıkların beşiği olduğu anımsatıldı. Afrika ve Asya ülkeleri arasındaki kültürel ilişkilerin ne yazık ki, geçen yüzyılda koptuğu belirtildi. Asya ve Afrika halkları şimdilerde, eski kültürel ilişkilerini yenileme ve modern dünyanın ölçülerine ayak uydurmanın güçlü ve gerçek arzusuyla dolup taşıyor.[13]

Başlangıçta emperyalist pakt bağlanımının reddi olarak or-

taya çıkan bloksuzluk, daha sonraları özgün bir hareketin tasarısı haline geldi. Hareketin savunucuları tarafından, emperyalist saldırılara ortak karşı koyabilmek için çeşitli kez düzenlenen toplantılar bu yönde atılmış adımlardı.

Sömürgeciliğin ve ırkçılığın ortadan kaldırılması, kendi devletine sahip olmasının savunulması, sosyal ilerleme ve dünya barışı yönünde çaba harcayan bloksuzluğun anti-emperyalist temel tutumu, aynı zamanda, sosyalizmle de arasına bir sınır koydu. Bununla yalnızca özgün devlet yanlılığı dile getirilmekle kalmıyor, aynı zamanda kendi konumlarına uluslararası arenada daha büyük bir ağırlık kazandırılması da amaçlanıyordu. Nasır, 1958'de ülkesi eski bir İngiliz sömürgesi olan ve 1957'de Ghana olarak devletsel egemenliğine kavuşan Kwame Nkrumah'ı Kahire'de selamladığında şunları söyledi: "Eğer bloklardan birine bağlansaydık, o zaman sözünün hiçbir etkisi olmayan, önemsiz bir maiyet olurduk. Oysa ki, bloksuzluk ve olumlu tarafsızlık temeline dayanan özgün bir politika, ülkelerimizi kendi konumunu savunan güçlü bir odak haline getirecek ve böyle bir konum, dünyanın her yerinde saygınlıkla karşılanacaktır."[14] (Bloksuzların, emperyalist ve sosyalist ülkelere karşı koyduğu sınırı "eşit mesafe" olarak tanımlamak, olayın özüne uygun düşmez. Böylesi bir yaklaşım, sözkonusu tutumun başlangıçtaki ve —bugün de belirleyici olan— başlıca amacının tarihsel boyutunu yeterince dikkate almamış olur. "Aslında" öne sürüldüğü gibi her iki tarafa tutulan mesafe eşit değildir.)

Bloksuzlar hareketi, esas anlamda biçimini 1961'de Belgrad'daki ilk doruk toplantısında aldı. Burada 25 devlet temsil ediliyordu. Devlet ve hükümet başkanları bir deklarasyonda şunu açıkladılar: "Savaş, insanlığı hiçbir zaman bu günkü kadar ağır sonuçlarla tehdit etmemiştir. Öte yandan insanlık daha önceleri, savaşı uluslararası ilişkilerde politikanın aleti olmaktan çıkarmak için böylesi etkin güçlere sahip olmamıştır."[15] Konferansa katılanlar, "dünyada bloksuzluğun alanını daha da genişletmeyi, dünyayı kesin bloklara ayıran politikaya ve soğuk savaşın sertleştirilmesi politikasına karşı tek olanaklı ve vazgeçilmez alternatif" saydılar.[16]

Kolektif Bağımsızlık

70'li yılların ortalarında, bazı kurtuluş hareketleri, bağımsızlıkları için uzun yıllar çetin koşullarda ürettikleri silahlı sava-

şımı başarıyla sonuçlandırdılar: Vietnam'da, Angola'da ve Mozambik'te olduğu gibi. Azgelişmiş ülkeler, kalkınma sorunlarının üstesinden gelebilmeleri konusunda daha şanslıydılar ve aynı zamanda bu onlar için mutlak zorunluluktu. Emperyalist devletlerle ve uluslararası tekellerle olan çelişkilerinde ekonomik alan daha çok ön plana çıkıyordu. Bloksuzlar hareketi yaygınlaştı; 1973 Cezayir doruğunda 1975, 1976 Colombo doruğunda 85 üye ülke vardı. Onlar politik istemlerin yanında daha çok uluslararası ilişkilerde eşit haklar istemlerini dile getirdiler. "Mevcut uluslararası ekonomik ilişkilerinin tamamen yeniden yapılandırılması" amacının programsal formülü olarak "yeni ekonomik düzen" kavramı yerleşti. Birleşmiş Uluslar Örgütü bu kavrama sahip çıktı ve burada 1974'te kararlaştırılan "devletlerin ekonomik hak ve görevleri sözleşmesi" özel bir anlam kazandı.

Bu oluşan ortamda azgelişmiş ülkelerde şu soru gündeme geldi: Biz kimiz? Kimlik artık (sömürgeciliğe karşı savaşımda olduğu gibi) birinci derecede, yabancı hegemonyanın reddi olarak belirlenemezdi; şimdi daha çok onun somut yapıcı içeriği konusu gündemdeydi. Ve burada şu görüldü: Kapitalizm öncesi ilişkiler kapitalist ya da emperyalist sömürgeciliğe yenik düşmüştü. Bu ilişkiler sömürgecilik tarafından deforme edilmişti. Özgün bir kapitalist gelişme ancak yer yer gerçekleşmişti. Bu nedenle sosyalizm için iç önkoşullar da yeterince olgunlaşmamıştı. Öte yandan (silahlanma yarışının, insanın çevreyle olan ilişkilerinin sonuçları ve doğal ki azgelişmişlik gibi) insanlığın evrensel sorunları azgelişmiş ülkelerde daha gözebatar biçimde ortaya çıkmaktaydı. Artık tam anlamıyla haslık, yani kendini tanımlama, birinci planda da mevcut bir varlığın kendini betimlemesi sözkonusuydu. Somut olarak, başlıca sosyalizm ile kapitalizm arasındaki savaşımın belirlediği bir dünya gelişimi içinde yer ve yön belirleme sorunu gündemdeydi. Etienne-R. Mbaya, "benliğin yeniden kazanılmasının sömürgelikten kurtuluş sürecinin amacı ve sonu olduğunu" saptamaktadır. "Gelişme süreçleri kesintiye uğrayan eski sömürgeler kendi tarihsel varlıklarını yeniden bulma arayışı içindedirler; bu bir savaşım süreci, bir kurtuluş sürecidir."[17]

Haslık sorusu, aynı zamanda, kendi programını oluşturdu. Bir tür "kolektif ulusçuluk" ya da "Üçüncü Dünya Kolektivizmi" (bunun için yer yer "Afro-Asyacılığı" kavramı kullanıldı) gelişti. Bunun savunucuları gelişen ortak yanları sömürgeciliğe

karşı savaşımda ve emperyalizmle surekli çatışmalarda işleyerek, azgelişmiş ülkeleri kendi haslıklarına ve kökleri burada yatan ortak yönleri kavramaya çağırdılar. "Kolektif bağımsızlık" kavramı, yönlendirici duruma geldi.

Bloksuzlar, Cezayir doruğunda, bu anlamda "ideolojik yabancı hegemonyası" tehlikesıyle savaşılmasının ve "ulusal-kültürel benlık"in onanmasının zorunluluğunu vurguladılar. "Emperyalizm ve sömürgeciliğin neden olduğu ulusal kültüre yabancılaşmanın, kişiliklerin geliştirilmesi ve halkın sosyal-kültürel değerlerine sürekli ve kararlı geri-dönüşle, dayatılan ithal uygarlığın üstesinden gelinmesinin" gerektiği görüşünü belirttiler.[18] "Azgelişmiş ülkeler dünyasının, hammadde kaynaklarını ve kalkınma hamlelerini kapsamlıca düzenlemeye başladığını açıklamasıyla"[19] Colombo'da "kolektif bağımsızlık" sözü verılmiş oldu

Bu, burada yoğun biçımde dile getirilen ve onanan, Üçüncü Dünya'daki yaygın uyumdu .Frantz Fanon azgelişmiş ülkeleri, kapitalist ve sosyalıst sistem arasındaki "yarışa yanaşmamaları" konusunda daha önceden uyarmıştı. "Üçüncü Dünya kendini hazır bulduğu değerlere göre değerlendirmekle yetinemez. Azgelişmiş ülkeler daha çok, kendilerine ait olan değerler, kendilerine özgü yöntemler ve yaşam biçimleri yaratmak için ellerinden geleni yapmalıdırlar."[20] Kwame Nkrumah'a göre, içinde geleneksel Afrika toplumunun hümanist prensiplerinin maddeleştiği "Afrika kışiliği" merkezi önem kazanmıştır.[21] K.D. Kaunda ve J.K. Nyerere bir "Afrika sosyalizmi"nden yana tavır aldılar. Nyerere kendi kökenini geleneksel Afrika tipi büyük ailede ve onların davranış ve düşünce biçimlerinde ("ujamaa") aradı.[22] Muammer el-Kaddafi "Yeşil Kitap"ında bir "üçüncü evren teorisi" geliştirdi. Samir Amin, "Üçüncü Dünya"ya özgün bir gelişim yoluyla mesihçi bir dünya-rolü dikte ettirdi: İnsanlığın kurtuluşu, "periferi"den çok bu rolden hareket etmelidir.[23]

Haslığın benimsenmesinin özü şu basit ifadedir: Onyıllarca ve (sömürgecilik dönemlerinde) yüzyıllarca başkalarının hegemonyası altında yaşadık; kim olduğumuz ve ne yapmamız gerektiği konularında artık kendimiz karar verelim. Sömürgeciliğe karşı oluşta, temel biçimiyle benimsenen ve savunulmuş olan benliğin yapıcı içeriği ortaya çıkarılmalıydı.

Bu uluslararası arenada etkin biçimde gerçekleşmeliydi. Haslık, burada, barış için, yeni-sömürgeciliğe karşı ve azgelişmişliğin ortadan kaldırılması yönünde verilen savaşımda, öz-

gün-bilincin ve dayanışmanın tasarısını oluşturmaktadır. Bu bağlamda halkın toplumsal gelişim yolunu kendisinin seçmesi hakkını savunmaktadır. (Eğer sosyalizme yönelim sözkonusu ise, o zaman esas anlamda seçimden sadece söz edilebilir, çünkü öylesi bir durumda karar gereklidir. Kapitalizmde ise daha değişik. Onun gelişimi çoğu kez sömürgecilik dönemlerinde başlamış, ilerleme güçleri alternatifler gerçekleştirecek kadar güçlü olamadıkları sürece de devam etmiştir.)

Haslık, bu arada, belli bir toplumsal kapalılık eğilimi de göstermektedir. Onun zayıflığı işte buradadır. Bu eğilimde, burjuva ve küçükburjuva güçlerin düşünce yapısı kendini göstermekte ve geleneksel ulusçuluk burada etkinliğini sürdürmektedir. Buradan ulusal kurtuluş hareketinin gruplarının diğer anti-emperyalist ve devrimci güçlerden yalıtlanması ve başka yerlerde kazanılmış deneyimlerden yeterince yararlanılamaması tehlikesi ortaya çıkabilir.

Haslıktan, özgün ve dayanıklı bir toplum tasarısı ortaya çıkamaz. Burada belli koşullar altında, sonuç olarak yalnızca kapitalist ya da sosyalist bir gelişim olabilir.[24] Ancak yine de haslık gereklidir. Örneğin, sosyalizme yönelim soyutta saplanıp kalmaz, aksine onun savunucuları mevcut toplumsal ilişkiler temelinde bu yönelimin gerçekleşmesinin olanaklarını bulup onlardan yararlanmalıdırlar. Gelenekler, sözkonusu yönelimi izleyen gelişme içinde kaynaşacak ve ona özgün bir çehre kazandıracaktır.

Haslık, kendi zayıflıklarının giderilmesi ve mükemmelleştirilmesi sürecinde, toplumsal ilerlemeye karşı yönelik tartışmaların odağında yer alabiliyor. Afrika ya da Asya insanını, maddiliğin ve soğuk bir akılcığın içine batmış Avrupalı'dan irrasyonel açıklamalı bir ruh niteliğinin ayırdığı öne sürülebiliyor.[25] Burada haslık, uzlaşmaz sınıflı toplumların eskiden kalma yapılarını kurtarmak için, ideal ve irrasyonal olanda aranıyor.

70'li yıllarda başlayan "yeniden-İslâmlaşma" hareketinde haslık, çok şiddetli geçti. Ortaya çıkışındaki özgünlüğü ile yeniden yapılandırılan İslâm, (radikal grupların istemlerine göre) günümüz toplum düzeninin temellerini oluşturacaktı. "Yeniden İslâmlaşma", böylece, eski çağlar geleneklerini yeniden canlandırmaktadır. Örneğin, İran'da 80'li yılların başında o zamana kadar geçerli olan laik ceza yasası kaldırılarak, yerine geleneksel İslâmiyet normlarına uygun yasalar getirildi. Bu yasa-

lara göre, örneğin "fuhuş",, kamçılama veya taşlama ya da her ikisi ile cezalandırılmakta. Dinden ayrılmanın cezası ise, ölüm.[26] Bu denli açık biçimiyle eskiye geri dönüşü izleyen kimseye olay yabancı gelebilir. Ne ki, İslâmiyette Hıristiyanlıktaki reformlara benzer bir gelişme olmadığı dikkate alınmalıdır. Bu kesimde, eskinin üstüne radikalca gidecek güçlü ve cesur bir burjuvazi olmamıştır. Cemaleddin el Afgani ve Muhammed Abdul isimlerinin anımsattığı reformlar, başlangıç dönemlerindeki biçimiyle kaldı. Bunlar modernciliğe dönüştü.[27] Bu nedenle, haslığı dinde arayan Müslümanlar için böyle bir şey, ancak gerçek bir anti-emperyalist savaşım için sözkonusu olabilir en çoğundan.

Azgelişmiş ülkeler bugün olağanüstü kritik bir durumdalar. Onların halkları, tüm insanlık gibi atomsal bir dünya savaşı ve bu nedenle de tamamen yok olma tehlikesiyle karşı karşıya. Silahlanma yarışı kendilerine çok ağır bir yük yüklüyor: Dolaylı olarak örneğin ABD'nin yüksek faiz politikası, dolaysız olarak da kendi silahlanma giderlerinin aşırı yükselmesi nedeniyle (onların dünya silahlanma giderleri içindeki payı bir onyıllık dönemde iki kat arttı). Zaten ekonomik durumları zayıf olan azgelişmiş ülkeler kapitalizmin krizlerinden daha sert biçimde etkilenmekteler. Başta ABD olmak üzere, emperyalist devletler buraları çatışma politikalarına ve ilerici-yurtsever rejimleri devirme amaçları doğrultusunda kullanıyorlar. Bu durum Ortadoğu'da, Afrika'nın güneyinde ve Orta Amerika'da açıkça izlenmektedir.

Bağlantısızlar, bu tehlike ve tehditler nedeniyle ve kendi aralarında keskinleşen farklılıklara bakmaksızın (hatta onlara karşı yönelik olarak) kolektif bağımsızlık tasarısına sarılıyorlar ve her halde onu görünür gelecekte de elden bırakmayacaklar. Nitekim, 1979'da Havana'da yaptıkları açıklamada, yapacakları işbirliğini birbirini tamamlayan karşılıklı ortak çıkarlara, dayanışma ve kolektif güven ilkesi kapsamındaki karşılıklı yardımlaşma temelinde" güçlendirme istemlerini dile getirdiler.[28]

Bu hareket (şimdi 100 üyesi var), 1983 Delhi Doruk Toplantısında; bağımsız ülkelerin acil gereksinimlerinin, kendilerinin ulusal bağımsızlıklarını koruma ve güçlendirmelerini gerektirdiği sonucuna vardılar. Burada ayrıca, bloksuz devletlerin bugün insanlığın en geniş kesimini temsil ettiği, toplumsal ve ekonomik sistemlerindeki farklılıklar ötesinde ortak bir dünya imajı ile birbirlerine bağlı oldukları belirtildi. Konferansa katılanlar

hareketlerinin birlik ve dayanışmasına olan inançlarını vurguladılar ve kolektif bağımsızlık uzerine özel bir bildiri yayınladılar. Onlar, halkların bağımsızlık ve insan onuru için savaşımlarının Doğu-Batı anlaşmazlığına karıştırılması çabalarına karşı çıktılar; bu şekilde halklarının yazgılarını kendilerinin belirlemesi ve haklı umutlarını yaşama geçirmesi hakkının yadsındığını öne sürdüler.[29]

Azgelişmiş ülkeler açısından (egemen olan yorumlamaya göre) kolektif bağımsızlık şu anlama geliyor: Emperyalist devletlerin çatışımı rotasına kendilerini baglamalarına izin vermemek işte en önemlisi de bu. Bloksuzlar, Delhi'de bu anlamda, günümüz dünyasında barış içinde yanyana yaşama, yumuşama ve devletler arasında, kendilerinin toplumsal ve ekonomik sistemlerine, büyüklüklerine, coğrafi konumlarına bakmaksızın işbirlığı yapılması politikasının alternatifi olmadığını açıkladılar.[30] Atomsal bir dünya savaşı tehlikesi karşısında bloksuzlar hareketinin varlığı ve etkinlikleri, dünya barışının muhafaza edileceği umudunu güçlendiren önemli faktörler arasındadır.

Muhakkak ki, azgelişmiş ülkelerin özgün sorunları var. Azgelişmişlik de kendi çeşitliliği içinde evrensel sorunlardan biri haline geldi. Bunun ortadan kaldırılması çabaları barışın güvence altına alınmasına ayrılmaz biçimde bağlıdır. Silahlanma yarışının önüne geçilmezse, azgelişmiş ülkelerin karşı karşıya oldukları acil sorunların çözümü için gerekli olan kaynaklar yok olacaktır. Burada aynı zamanda uluslararası havanın durumu da sözkonusudur. Çatışma politikası ve aşırı silahlanma, azgelişmiş ülkelerin artan sömürüsüyle atbaşı gidiyor ve onları daha çok bağımlılık içine itiyor. Uluslararası politikada yumuşama ve barış içinde yan yana varolmaya bir dönüşüm ise, azgelişmişliğin uluslararası işbirliği ile ortadan kaldırılması çalışmalarına geniş olanaklar yaratırdı.

Kolektif bağımsızlık ilkesi, burada kendini gösteren beklentilere hangi kapsamda yanıt verebilecek? Onun içinde var olan emperyalizme karşı tutum, başından beri barışı teşvik edici bir etki yapmıştır. Ancak onun kapalı toplumluluğa eğilimli yorumlanışı çeşitli sorunları da beraberinde getiriyor. Her iki tarafa eşit mesafe koyma, arada fark görmeksizin "askeri güce dayanan ve bu nedenle silahlanma yarışının hızlanmasını teşvik eden büyük güçlerin günümüzdeki politikalarını" geri çevirme olayın özünü boşaltıyor.[31] Çünkü, savaş tehlikesi, çok somut; günümüzde bu çatışma ve aşırı silahlanma politikasından kay-

naklanıyor. Buna karşı mücadele bir zorunluluktur ve barışı savunmaya yetkin ve hazır olan tüm güçlerle işbirliği yapmak azgelişmiş ülkelerin de çıkarınadır.

Bilim, insanlığın yaşam koşullarının tüm alanlarında karşı karşıya olduğu sorunların evrensel karekterini ortaya çıkarmada yardımcı olabilir; o daha duyarlı ve bilinçli olunması için etkili olabilir. Bu da halk topluluklarının üzerlerine düşen sorumluluğun bilincine varmaları yönünde onlara yolgösterici olabilir. Bu konuda ilkin her ne kadar küçük adımlar atılsa da, önemli olan gidilecek yönün bilinmesidir.

NOTLAR:

(1) K. Marx: **Kapital,** 1. C.; K. Marx/F. Engels, Tüm Eserleri, C. 23, Berlin 1962, s. 379.
(2) K. Marx: "Hindistan'da İngiliz Hegemonyası,". K. Marx/F. Engels Tüm Eserleri, C. 9, Berlin, s. 132.
(3) P.J. Vatikiotis: **Nasır ve Kuşağı.** Londra 1978, s. 235.
(4) L.Senghor: "Barış Duası"; L.S. Senghor: "Zevki-Sefa Süreceğiz Arkadaşım"; Berlin 1984, s. 99.
(5) D. Senghaas: "Politik Yaratıcılık - Pan-Afrikacılık Üzerine Bir Deneme"; **Zeitschrift für Politik,** Koln (West) Berlin, s. 4/1965, s. 257.
(6) Bkz: H. Krüger: "Hindistan Ulusçuları ve Dünya İşçi Sınıfı. Hindistan'da Ulusal Kurtuluş Savaşı ve 1914'te Uluslararası İşçi Hareketi. Berlin 1984.
(7) B.R. Nanda: **The Nehrus. Motial and Jawarlal,** Londra 1962, s. 257.
(8) J. Nehru: Hindistan'ın Özgürlük Yolu. Berlin 1957, s. 181.
(9) **Jawarlal Nehrus Speeches,** c. 1: Eylül 1946 - Mayıs 1949, Delhi 1967, s. 2.
(10) G.H. Jansen: **Nonaligment and the Afro-Asian States,** Londra, 1966, s. 54.
(11) J.K. Galbraiht: **Önemli Zamanda Yaşam. Anılar,** Münih 1962, s. 327.
(12) M. Heykel: **Kahire Dosyası;** Cemal Abdel Nasır'ın gizli belgelerinden; Viyana/Münih/Zürih 1972, s. 45 ve devamı.
(13) O. Yankoviç/K P. Sauvant (Yayınlayan): **The Third World Without Superpowers: The Collected Dokuments of Non - Alignend Countries.** c. 1., Dobbs Ferry/New York, 1978, s. LXII.
(14) A.g.e., s. LX.
(15) B. Korany: **Social Change. Charisma and International Behavior: Toward a Theory of Foreign Policy-Making in the Third World.** Leiden/Cenevre 1976, s. 103.
(16) **Bloksuzlar Belgeleri. Bloksuz Devletler 1. ve 6. Doruk Toplantısı 1961-1979 Ana-Belgeleri;** Berlin, 1981 s. 35.
(17) A.g.e., s. 37.
(18) E.R. Mbaya: "Bağımsızlık Savaşının Faktörleri - Afrika Örneği"; **Zeitschrift für Kulturaustausch;** Stuttgart, sayı 4/1984, s. 430

(19) **Bloksuzlar Belgeleri**, s. 103.
(20) A.g.e., s. 160.
(21) F. Fanon: **Yeryüzünün Lanetlileri**; Frankfurt a.M. 1976, s. 77.
(22) K. Nkrumah: **Consienicm - Phlosophy and Ideology for Decolonisation**; Londra, 1974, s. 79.
(23) J. Herzog: **Gelenek ve "Gelenekçilik". Tanzanya Örneği: Asya'nın ve Afrika'nın Ruhsal Çehresi. Ulusal Kurtuluş Hareketinde İdeolojik Savaşım**; Berlin 1982, s. 379
(24) S. Amin: Eşit Olmayan Gelişim; **Marjinal Kapitalizminin Toplumsal Formasyonu Üzerine Deneme**; Hamburg 1975, s. 294.
(25) V.I. Lenin: **Ne Yapmalı?** Tüm Eserleri, c. 5, Berlin 1955 s. 395.
(26) **Afrika, Asya, Latin Amerika'da Fikir Savaşları**; F.W. Kostantinov, Berlin 1980 s. 229; G.-R. Hoffmann: "Humanizm" ve "Gelenek". Sahra - Afrikasında Günümüz Burjuva Felsefesinin Konuları. DZfph. Sayı 2/1985, s. 497.
(27) N. Hassan/İ. İçerenska: İran'da İslâm Ceza Hukukunun Yeniden Canlandırılması, **Asien, Afrika Latin Amerika**, sayı 1/1985, s. 58.
(28) G. Hopp: "İslâm ve Tamamlanmayan "Reformları", A.g.y., sayı 6/1981, s. 1041.
(29) **Bloksuzlar Belgeleri**; s. 248.
(30) "Politik Deklarasyon"; **Asien, Afrika, Latin Amerika**, sayı 4/1983, s. 560.
(31) A g e., s. 563.

BİR ROMAN SOSYOLOJİSİNİN SORUNLARINA GİRİŞ

Lucien GOLDMANN
Türkçesi : Şahin YENİŞEHİRLİOĞLU

İki yıl önce, 1961 yılının Ocak ayında, Brüksel Serbest Üniversitesi'nin Toplum Bilimleri Enstitüsü, bize, edebıyat sosyolojisi araştırmaları öbeğinin yönetimini ve ilk çalışmalarımızı André Malraux'nun romanlarının bir incelemesine ayırmamızı önerdiğinde, bu sunuyu büyük bır anlayışla kabul ettik. XII. yüzyıl trajik felsefe ve trajik edebiyat sosyolojisi üzerine olan çalışmalarımız, hiçbir biçimde, romansı bır yapıta ilişkin bir inceleme olanağı konusunda, bizim önyargılı olmamıza izin vermez. Dahası bu, hemen hemen çağdaş bir zamanda yazılmış romansıl bir yapıt üzerine ise. Oysa, ilk yıl boyunca, edebî bir tür olarak roman sorunlarına götüren, özellikle hazırlığımsı bir araştırmaya koyulduk. Bu araştırma için, (Fransa'da hâlâ yeterli ölçüde bilinmeyen) şimdıden, neredeyse klasik diyebileceğimiz Georg Lukacs'ın metninden kalktık : **Roman Kuramı** ile René Girard'ın yeni çıkan **Romantik Yalan ve Romansıl Gerçek** adlı kitabından. René Girard, bu kitapta, onları belirtmeksizin, (daha sonra da bize söylemiş olduğu gibi, onları bilmeksizin) Lukacscı çözümlemeleri, birçok özel noktada değişikliklere uğratarak, yeniden bulmaktadır.

Roman Kuramı'nın ve **Girard'ın kitabının** incelenmesi, özellikle bize ilginç gözüken birkaç sosyolojik varsayımı kaleme almaya itti. Onlardan yola çıkarak, Malraux'un romanlarıyla ilgili daha sonraki araştırmalarımız gelişti. Bu varsayımlar, bir yandan, klâsik romansıl oluşa ilişkin biçim ile serbest ekonomideki değiş-tokuş (mübadele) yapısı arasındaki benzeşikliği il-

gilendirirken, öte yandan da, onların daha sonraki evrimleşmeleri arasında var olan kimi koşutlukları ilgilendirmektedir.

Öyleyse, oluşum biçiminin ana çizgilerini göstermekle başlayalım: Lukacs'a göre, ya da onun düşündüğü gibi, bu yapı (oluşum) genelde romansıl biçimi (ya da) en azından, onun en önemli görünümlerinden birini belirginleştirir. (Ola ki, o, oluşsal **(génétique)** görüşe göre, onun başlıca görünümüdür) Lukacs'ın incelediği roman biçimi, bir romansıl kahramanın varlığını belirginleştiren biçimdir. Onu, bereket versin, "sorunsal içeren kahraman" **(héros problématique;** "kuşku götüren kahraman" - ç.n.) deyimiyle belirledi.[1]

Roman, çürümüş, bozulmuş, düzeyini ve değerlerini yitirmiş bir arayışın tarihidir. Lugacs, buna "şeytansıl" **(demoniaque)** bir arayış der. Bir başka düzeyde ilerlemiş ve bir başka biçim kazanmış, kendisi de çürümüş bir dünyada bozulmamış değerlerin arayışıdır.

Bozulmamış değerler denildiğinde, elbette, eleştirmenin ya da okuyucunun bozulmamış olarak kabul ettiği değerleri değil de, tam tersine, romanda açıkça varolmaksızın, ama ona özgu evrenin tümünü, üstükapalı biçimde düzenleyen değerleri anlamak gerekmektedir. Bu değerlerin, her romanda özgül olduğu ve bir romandan ötekine ayrılıklar gösterdiği kendiliğinden ortaya çıkar.

Roman, destan ya da masalın tersine, kahramanın ve dünyanın önlenemez bir biçimde kopuşu nedeniyle belirginleşmiş destanımsı bir tür olduğundan, bu nedenle, Lukacs'ta, her iki bozulmuşluğun yansıtmış olduğu niteliğin (özelliğin) bir çözümlemesi yer almaktadır: Kahramanın ve dünyanın bozulmuşluğu. Ama, onlar, aynı zamanda, önlenmesi olanaksız böyle bir kopuşun temelini oluşturan, kuran bir karşıtlık ve destansı bir biçimin varlığını olanaklı kılmak için gereken, yeterli bir birliği doğurmak zorundadırlar.

Tek başına bu kesin kopuş, sonuçta, trágedya ya da lirik şiire yol açmış olacaktı. Kopuş eksikliği ya da rastlantısal bir kopuşun varlığı ise, destana ya da masala götürmüş olacaktı.

Her ikisi arasında yer alan romansa, bir yandan, her bir destansı biçimin varsaymış olduğu kahramanın ve dünyanın temel birliğinin, ve öte yandan da, onların önlenemeyen kopmalarının tamı tamına bağlı olması ölçüsünde diyalektik bir doğaya (özelliğe) sahiptir. Bu, gerçek değerlere göre, kahramanın ve dünyanın oluşturduğu birlikteki ögelerden her birinin

değer yitirmesi sonucu ortaya çıkış ve aynı zamanda da, bu her iki yozlaşmanın doğasının ayrılığından sonuçlanan bir karşıtlıktır.

Romanın "şeytansı" kahramanı ya bir deli ya da bır katildir. Her ne olursa olsun, daha önce de söylediğimiz gibi, sorunsal bir kişiliktir. Ona ilişkin, uzlaşmacı ve uyguncul bir dünyada özgül değerlerin yozlaşmış bir arayışı (ve hatta bu nedenle özgül olmayışı) bağlamında bu kişilik, yazarların bireyci toplumda yaratmış oldukları ve adına "roman" dedikleri bu yeni yazınsal türün içeriğini oluşturmaktadır.

Bu çözümlemeden kalkan Lukacs, bir roman tiplendirmesi (tipolojisi) hazırlar. Kahraman ve dünya bağıntısından yola çıkarak, XIX. yüzyıl Batı romanının üç şematik tipini birbirinden ayırdeder. Bunlara, bir dördüncü tip eklenir ki, o da, değişim gösteren bir tipin çözümlemesini gerektiren yepyeni özel koşullar eşiğinde romansıl türün bir dönüşümünü oluşturur. Böylece, Lukacs, 1920 yılında, bu dördüncü olanağın, her şeyden önce, destana yönelen Tolstoy'un romanlarında somutlaştığını belirtmiştir. Lukacs'ın yaptığı çözümlemenin ilintili olduğu romanın oluşumsal üç tipine gelince, onlar şunlardır·

a) "Soyut idealizm" romanı; kahramanın etkinliği ve dünyanın karmaşıklığı karşısında, çok sınırlı bir bilince sahip olması özelliğiyle belirginleşir **(Don Kişot, Kırmızı ve Siyah)**.

b) Psikolojik roman; içsel yaşamın çözümlemesine yönelmiştir. Aynı zamanda, kahramanın edilgenliği ve uzlaşma dünyasının ona sağlayabileceği şeylerin, kendi varlığında doyumuna ulaşmak için çok geniş bir bilince sahip olması özellikleriyle belirginleşir (bu tipe, **Oblomov** ve **Gönül Ki Yetişmekte** girmektedir). Ve sonuncusu,

c) Eğitsel roman; kendi kendini sınırlayarak son bulur Bu olgu, sorunsal içeren bir arayıştan vazgeçiş olmakla birlikte, aynı zamanda, ne bir uzlaşma dünyasının kabulü ve ne de değerlerin üstüörtülü bir göstergesinin terkedilişidir. (Bu, "erkeksi olgunluk" teriminde özel bir anlatımını bulan kendi kendini sınırlamadır: Goethe'nin **Wilhelm Meister**'i ya da Gottfried Keller'in **Der Grüne Heinrich**'i).

Kırk yıllık bir araya karşın, René Girard'ın çözümlemeleri çok sıkça, Lukacs'ın çözümlemelerine ulaşmaktadır. Onun için de, aynı biçimde, roman, yozlaşmış ve çürümüş, değerini yitirmiş bir arayışın tarihidir, (kendisi, buna, "puta tapma") demektedir. Bu arayış, yapısında bir sorunsal bir kahramanın,

çürümüş, değerini yitirmiş bir dünyada, gerçek değerleri araması tarihidir. Kullandığı terminoloji Heidegger kökenlidir. Yalnız, ona, Heidegger'in sağlamış olduğu içeriğin tersine, sık sık bir başka içerik kazandırmaktadır. İşin bu yanını daha çok açmadan şunu söyleyebiliriz: Girard, Heidegger'in varlık bilimsel **(ontologique)** ve varlıksal **(ontique)*** kavramlarından yola çıkarak, yine, bu her ikisinin arasında var kabul ettiği ikilem yerine, bu kez, kendisi, yine bu ikileme benzeyen "ontolojik" **(ontologique**, varlık bilimsel) ve "metafizik" **(métaphysique**, fizikötesel) ikilemini kullanmaktadır. Çünkü, ona göre, bu ikinci ikilem, gerçek anlamda bozulmamış olanı ve aynı zamanda da, gerçek anlamda bozulmamış olmayanı karşılamaktadır. Kaldı ki, Heidegger için, ilerleme ve gerileme eylemlerini içeren her tür düşünce, elenmesi gereken bir düşünceyi oluştururken, bu kez, Girard, "ontolojik" ve "metafizik"le ilgili terminolojisine, Heidegger'inkinden çok, Lukacs'ınkine yakın bir içerik kazandırmaktadır. Bunu ise, iki terim arasına, gerileyiş ve ilerleyiş ulamlarınca düzenlenen bir bağıntıyı sokmakla elde etmektedir.[3]

Girard'ın roman tipolojisi, romansıl evrenin yansıttığı değer yitirme olgusunun (bozulmuşluk, çürümüşlük), az çok ilerlemiş bir ontolojik kötülüğün sonucundan ileri gelmiş olması savı üstüne kurulmaktadır. (Bu "az çok" deyimi, Heidegger'in düşüncesine taban tabana ters düşmektedir.) Bu sonucu ise, romansıl dünya içinde, metafiziksel bir isteğin, yani değer yitiren bir isteğin gittikçe artması karşılamaktadır.

Demek ki, Girard'ın roman tipolojisi, çürümeyle birlikte doğan ve yozlaşma sonucu ortaya çıkan, değer yitirme düşüncesi üstüne kurulmaktadır. İşte bu noktada, Girard, bize göre, özellikle önemli olan bir belirginliği Lukacscı çözümlemeye kazandırıyor. Onun gözünde, sonuçta, romansıl dünyanın değer yitirmesi, ontolojik kötülüğün gelişme göstermesi ve metafizik-

---

(*) **"Ontologique"** kavramı, genelde varlık'la ilgili bilme eylemini dile getirmektedir. **"Ontique"** terimi ise, özel ve özgün bir kavramı belirtmektedir. Heidegger'in felsefesinde; bu kavram, **"olan"**la ilgili ilintiyi göstermektedir. Burada, bir mekân, yer kaplama, söz konusudur. Heidegger, felsefesinde, bu her ikisi arasına bir karşıtlık yerleştirmektedir: **"Ontologique"**te, varlığın varoluşu önemliyken, bu kez, **"ontique"**te, **"olan"** önemlidir. "Ontologique", insan varlığının evrensel özellik ve niteliklerine ilişkinken, "ontique", nesnenin evrensel özellik ve niteliklerini dile getirmektedir. Yani, bir yanda insan varlığının metafizik dünyası, öte yanda, nesnelerin fizik dünyası. (ç.n.).

şel isteğin artması, metafiziksel istekle gerçek anlamda bozulmamış olan ("düşey aşkınlık"ın arayışı) arasında bulunan uzaklığı giderek arttıran bilmeyi sağlayan az çok yaygın dolaylı bir yolla (**mediatisation**) açığa çıkmaktadır.

Girard'ın yaptığında, bilmeye yardım eden yolun (dolayımlanmışlık) örnekleri oldukça çoktur : Don Kişot'la şövalyece değerlerin arayışı arasında yer alan şövalye ruhuna ilişkin romanlar olduğu gibi, aynı zamanda, Dostoyevski'nin **Ebedi Koca**'sındaki kocayla, karısına duyduğu arzu arasında zorunlu olarak kalan âşığa ilişkin romanlar da vardır. Ne yazık ki, onun göstermiş olduğu örnekler, bize göre, her zaman en iyi seçilmiş örnekler değildir. Üstelik, Girard'ın düşündüğü gibi, bilmeyi sağlayan dolaylı yolun, romansıl dünyanın o denli evrensel bir kategorisi olduğundan emin değiliz. Yalnız, her kendine özgü çözümlemede, bu değerlerin yitirilişinin doğasını (yapısını) belirlemek koşuluyla, değerlerin yitirilişi terimi, bizce, daha yaygın ve daha uygun bir terim olarak gözükmektedir.

Dolayım kategorisini gün ışığına çıkaran ve önemini az da olsa abartan Girard, buna karşın, en azından, böyle bir yapının çözümlemesini kesinleştirmiş oldu: Bu yapı, romansıl dünyayı belirginleştiren biçimlerden en önemlisi olan değer yitirme biçimini kapsadığı gibi, aynı zamanda büyük bir olasılıkla, oluşsal açıdan birincil olan bir biçimi de kapsamaktadır. Bu biçim, roman türünün, edebi bir tür olarak doğmasını sağlamıştır. Kaldı ki, bu tür de daha sonraları, değer yitiriş olgusundan türeyen, daha başka biçimlerin doğmasına neden oldu.

Bu noktadan kalkarak, Girard'ın tiplemesi, ilk önce, dolayımın iki biçiminin varlığı üzerine temellendiriliyor: Dışsal ve içsel olmak üzere. Bunlardan birincisi, aracılık işlevini yerine getiren kimliğin, içinde kahramanın arandığı dünyanın dışında kalması olgusundan kaynaklanan belirginleşmesi özelliğidir. (Örneğin, **Don Kişot**'taki şövalye öyküleri gibi). İkincisinde ise, bağlantıyı kuran etken, bu dünyaya bağlıdır (**Ebedi Koca**'daki âşık gibi).

Niteliksel ayrılıklar gösteren bu iki büyük öbekte, Girard, yozlaşma sonucu değer yitirmenin gittikçe arttığı kanısına sahiptir. Çünkü, ona göre, bu, romansıl kişilikle ve bağlantıyı kuran etken arasında bulunan, ve bu kişilikle düşey aşkınlık arasındaki uzaklığın giderek artışından doğan, sürekli çoğalan bir yakınlaşma sonucu açıklık kazanmaktadır.

Şimdi, Lukacs ve Girard'ın, üstünde kesin bir biçimde anlaşamadıkları önemli bir noktayı belirlemeye çalışalım: Gerçek değerlere sahip olmayan bir dünyada gerçek değerlerin yozlaşmış arayışının tarihi. Roman, aynı anda, hem bir yaşamöyküsü ve hem de günü gününe yazılmış tarihsel-toplumsal olayların bir dökümüdür; özellikle önemli olan şudur romanda, yazarın, kendisinin yaratmış olduğu dünya karşısındaki durumu, bu kez onun, tüm öteki edebi biçimlerin yansıtmış oldukları dünya karşısındaki durumundan ayrı bir özellik gösterir. Bu özel duruma, Girard, ince alay derken, Lukacs, tersinleme (düşündüğünü, alay amacıyla, tersine bir anlatımla söyleme, tersiyle alay - ç.n.) demektedir. Yalnız, her ikisinin de anlaştıkları ortak bir nokta var ki, o da, romancının, yaratmış olduğu kahramanlarının bilincini aşması zorunluluğudur. Bu aşma ise, (ister ince alay, ister tersinleme olsun), romansıl yaratının estetiksel açıdan kurucusu olmaktadır. Buna karşın, bu iki düşünür, aşma olgusunun doğası (yapısı) konusunda birbirlerinden ayrılırlar: Bu noktada, Lukacs'ın kanısı, Girard'ınkine oranla daha kabul edilebilir gelmektedir bize.

Girard'a göre, romancı, yapıtını yazarken, gerçekliğe uygunluğu, yani düşey aşkınlığı yeniden bulmak için, değerlerin yitirilmiş olduğu dünyayı terketmiştir. İşte bu nedenle, büyük romanların önemli bir payı, kahramanın, bu düşey aşkınlığa uymasıyla son bulmaktadır. Bazı ulaşılması istenen, ama daha önceden kesinlik kazanmış ereklerin soyut bir biçimde belirginleşmesi de (örneğin, **Don Kişot, Kırmızı ve Siyah**, Clèves'in **Prensesi**'ni de bu arada sayabiliriz), ya okuyucunun bir yanılsaması ya da yazarın bilincinde var olan geçmişe ilişkin artakalan canlı anıların bir sonuçlanmasıdır.

Böyle kesin bir doğrulama, Lukacs'ın estetiğine tamamen ters düşmektedir. Çünkü, ona göre, her tür edebi biçim (ve sanatsal olan her tür önemli biçim), öze ilişkin bir içeriği ifade etmek gereksiniminden doğmuştur. Eğer, gerçekten, romansıl değer yitiriş, yazarca aşılmış ve hatta, belli bir sayıdaki kahramanın, en sonunda, belirli bir duruma uyum göstermeleri geride bırakılmış olsaydı, bu tür bir değer yitirişin doğurduğu sorun, değişik herhangi bir olayın anlatımından başka bir şey olmayacaktı. Böylece, buradan doğan açıklama da, az çok oyalayabilen bir anlatımın belirgin özelliğine sahip olacaktı.

Bununla birlikte, yazarın tersinlemesi, onun, oluşturmuş

olduğu kişilikler karşısında göstermiş olduğu özerk davranış ve romansıl bir dünyayı oluşturan kahramanların, en sonunda, değişime uğramaları, hiç kuşkusuz, tartışma götürmeyen gerçeklerdir.

Buna karşın, eğer roman, evrensel bir çapta, değer yitirme olgusunun dışa vurduğu dünyanın edebi bir biçimiyse, o zaman, Lukacs'a göre, biraz önce sözü edilen aşma da, yalnızca, değer yitiren, yozlaşan, soyut, kavramsal, ve somut bir biçimde yaşanmamış bir gerçeklik olacaktır.

Yine, Lukacs'a göre, romancının sahip olduğu tersinleme, şeytancıl karakterini çok iyi bildiği kahramanına dayanmakla kalmaz yalnızca, ama aynı zamanda, onun soyut karakterine de dayanır. İşte, bu nedenle de, kendi özbilincinin yetersiz yozlaşmış karakterinin yansımasıyla bitmektedir bu iş. Tüm bunlardan dolayı da, şeytansı, putperest, yozlaşmış ve çürümüş arayışın tarihi, daima, en önemli gerçekleri dile getirmenin tek olanağıdır.

Don Kişot ya da Julien Sorel'in, en sonunda, göstermiş olduğu dönüşümü hazırlayan uyum, Girard'ın sandığı gibi, gerçek özgün değerlere, düşey aşkınlığa ulaştıran bir yol olmayıp, buna karşın, yalnızca, gereksiz bir kendini beğenmişliğin getirdiği boşluğun, söz konusu olan daha önceki arayışın ve aynı zamanda, her bir umut belirtisinin, gerçekleşmesi olası her tür arayışın bir bilincine ulaşmadır.

İşte bu nedenle, dönüşüme götüren uyum, bir başlangıç olmayıp, tam tersine bir erektir. Tersinlemenin varlığı ise (bu tersinleme, daima, kendini tersinlemedir), bize, özellikle doğru gözüken (bu romansıl biçimin) birbirine oldukça yakınlık gösteren iki ayrı tanımının, Lukacs'ta ortaya çıkmasını sağlıyor: Yol başlar, yolculuk biter, ve roman, erkeksi (erkeğe özgü) olgunluğun biçimidir. Bu sonuncu formül (biçim), açıkça, daha önce de gördüğümüz gibi, **Wilhelm Meister**'e özgü, eğitsel romanı tanımlar. Oysa, bu tür bir roman, kendi kendini sınırlama olgusuyla son bulmaktadır. (Kendi kendini sınırlama ise, ne dönüşüme götüren uyumun kabul edilmesine ve ne de değerlerin üstüörtük bir biçimde sıralanmasına meydan vermeden, sorunsal oluşturan araştırmanın terkedilmesidir.

Lukacs ve Girard'ın romana kazandırdıkları anlama göre; bu tür bir yapıt içinde, daima söz konusu olan gerçek değerlerin, bilinçli kişilikler ya da somut gerçeklikler gibi verilmeleri

olanaksızdır. Bu nedenle de roman, sürekli, böyle değerleri yapısında barındıran bir edebiyat türü gibi görünmemektedir. Bu değerler, romancının bilincinde, soyut ve kavramsal görünümler altında var olmaktadır. Orada, etik bir karakterle donanmaktadırlar. Oysa, edebi bir yapıtta, soyut düşüncelere yer yoktur. Çünkü, onlar, yapıtta, ayrışık bir ögeyi oluştururlar sonra.

Romanın sahip olduğu sorun ise şudur: Romancının bilincinde soyut ve etik halde bulunan ögeyi, bir yapıtın özel ögesi haline getirmektir. Yalnızca bu gerçeklik, romanda, temalaştırılmamış bir eksiklik olarak var olacaktır (Girard, buna, "dolayımlanmış", demektedir) ya da bu, değer yitirerek var olmaya eşdeğerdir. Lukacs'ın yazmış olduğu gibi, roman, romancının kendisine ait törenin (etiğin) yarattığı bir yapıtın, estetik sorununa dönüştüğü bilinen yazınsal tek türdür.

Bir roman sosyolojisi sorunu, her zaman edebiyat toplumbilimcilerinin kafasını kurcalayıp durdu. Ancak, bize öyle geliyor ki şimdiye dek, bu sorunun aydınlatılması yolunda kararlı bir adım atmış değiller. Aslında, roman, kendisine ait tarihin bütün bir birinci bölümünde, bir yaşamöyküsü ve günü gününe yazılmış bir tarihsel olaylar dizisi olduğuna göre, her zaman, günceli dile getiren toplumsal olayların da, az çok, zamanın toplumunu yansıttığı gösterilebilmiştir. Bu saptama için ise, toplumbilimci olmaya hiç gerek yoktur.

Öte yandan da, Kafka'dan beri süregelen romanın biçim değiştirmesi ile "şeyleşme"nin ("nesneleşme", **réification**) Marxçı çözümlemeleri bağlantıya sokuldu. Bunda da, ciddi toplumbilimciler, bir tür metin açıklama yerine, daha çok, bir sorun var olduğunu görmeliydiler. Eğer, Kafka'nın, ve Camus'nün **Yabancı**'sının yansıttığı saçma dünyasının ya da Robbe-Grillet'nin, hemen hemen yalnızca nesnelerden oluşan dünyasının, Marxça ve daha sonraki Marxçılarca geliştirilmiş olduğu biçimdeki "şeyleşme" çözümlemesine uygun düştüğü, o denli açıksa, o zaman soru, şu biçimde sorulmak zorundadır: XIX. yüzyılın ikinci yarısında, bu çözümleme işlendiği sıralarda, ve bu çözümlemenin bağlı olduğu olgunun ortaya çıkışı çok daha öncelere rastlamakla birlikte, niçin, bu aynı olgu, bu kez, romanda, yalnızca 1. Dünya Savaşı'nın sonundan itibaren, yeniden kendini göstermektedir?

Kısacası, tüm bu çözümlemeler, romansıl edebi içeriğin bazı ögeleriyle, belli bir toplumsal gerçekliğin birbiriyle olan iliş-

kisine götürmektedir. Bu ögeler, bu toplumsal gerçekliği, hemen hemen yer değiştirmeksizin, ya da, az çok, açıkça saydamlaşmış bir yer değiştirmenin yardımı olmaksızın yansıtmaktadırlar.

Oysa, roman sosyolojisinin, daha ilk anda, el atacağı başlıca sorun, romansıl biçimin kendisinin, ve bu biçimin içinde geliştiği toplumsal ortama ilişkin yapının bağlantısı sorunudur. Yani, bir yazın türü olarak roman sorunuyla, çağdaş (modern) bireyci toplumun sorunu arasındaki bağlantı olarak.

Yapısal açıdan, Lukacs ve Girard romansıl biçimi incelediklerinde, şu ortaya çıkmaktadır : Bu biçim, toplumun bilinmezlikten gelinen, ve gerçek değerlere götürmeyen, yozlaşmış, ve dolaylı bir tarzda, roman kahramanınca yeniden aranan değerlerce yönetilen bir dünyanın göstermiş olduğu biçimdir. Bu dünyanın özü, şu olguda bulunmaktadır : Özgünlüğe götüren değerler, orada, üstüörtük bir biçimde var olmaya indirgenmişlerdir. ve ayrıca, açıkça ortaya çıkan gerçeklikler olarak da yok olmuşlardır. Bu durumda ise, hiç bir biçimde, kahramanının varlığını yöneten değerlerin tek anlamlı ve berrak bir bilinciyle belirlenen olumlu bir kahramanın ortaya çıkmasına katlanılamaz. Orada, özellikle karmaşık bir yapı olduğu apaçıktır. Onun, günün birinde, içinde var olduğu kesimin toplumsal yaşamında hiç bir temele sahip olmaksızın, yalnızca, bireyin bir uydurması sonucu doğduğunu düşlemek oldukça zordur.

Çağlar boyunca, birbirinden oldukça ayrı yazarlar ve ayrı ülkelerde bu tür bir divalektik karmaşıklık gösteren bir edebiyat biciminin buunmasını düşünmek tümüyle olanaksızdır. Herhangi bir bağdaşıklık, ve romansıl biçimle toplumsal yaşamın en önemli vanları arasında bulunabilecek dikkate değer herhangi bir ilişkivi barındırmaksızın, bu edebi biçim, edebivat alanında, tüm bir çağın kapsamının dile getirildiği en yetkin bir biçim oldu.

Ovsa, kesinlikle, tanımladığımız romansıl biçimin yapısı, iktisatçıların betimlemiş oldukları pazar ekonomisinde yer alan değis-tokuş yapısına sıkı sıkıva bağdaşıklık gösterir.

İnsanlar ile eşya arasındaki doğal ve sağlıklı ilişki, sonuçta, nesnelerin somut niteliklerinden doğan özelliklerin ve onların kullanılış biçimlerinden ortava çıkan değerlerinin denetimindeki, gelecekteki tüketimin vönlendirdiği üretim ilişkisidir.

Ovsa, pazar için üretimi belirginleştiren şev, tam tersine, insanların bilincinden bu ilişkinin dışarda bırakılmasıdır. O,

bu üretim biçiminin yaratmış olduğu yeni ekonomik gerçekliğin dolaylı geçişi sayesinde, üstüörtük bir biçimde saklı kalma durumuna indirgenmesi olgusudur: O da, değiş-tokuşun getirdiği değerdir.

Daha başka türlü olan toplumlarda ise, ne zaman bir insan, bir giyeceğe ya da bir eve gereksinim duysa, ya onları kendisi yapar, ya da, onları yapabilecek güce ve yeteneğe sahip birinden isterdi. O kişi de, bu gereksinimi, ya gelenek ve göreneklerin bağlı oldukları kuralları, ya da, belirli bir yetkeye ve dostluğa sahip olabilmek için gereken zorunluluğu göz önünde bulundurduğu için, ya da, en son olarak, bazı ödünç vermeler karşılığında giderirdi.[3]

Bugün ise, bir giysiye ya da bir eve sahip olabilmek için, onları satın alabilecek paraya gereksinim vardır. Giysiyi ve evi üreten kişi, ürettiği nesnelerin kullanılış değerlerine ilgisiz kalmaktadır. Onun gözünde, bu tür değerler, yalnızca, onu ilgilendiren bir şeyi elde etmek için, gerekli bir kötülüğü oluştururlar. Bu, firmasının verimliliğini garantilemek için, yeterli bir değiş-tokuş değeridir, İktisadî yaşamda, (ki bu yaşam, toplumsal çağdaş yaşamın en önemli bir kesitidir), nesnelerin ve varlıkların niteliksel yanları arasında bulunan özgün herbir ilişki kaybolmaya yüz tuttuğu gibi, aynı biçimde, insanlarla nesneler, ve insanlar arasında bulunan ilişkiler de yok olup gitmektedir. Bu ilişkilerin yerini, bu kez, dolaylanmış ve düzeyini yitirmiş bir ilişki almaktadır: Salt bir biçimde niceliksel olan, değiş-tokuş değerlerine dayanan ilişki.

Elbette, kullanış değerleri (kullanma eyleminden doğan değerler - ç.n.) var olmalarını sürdürdükleri gibi, sonuçta, iktisadi yaşamın tümünü de yönetmektedirler: Ama, buna karşın, eylemleri, gizli bir karakter kazanırlar. Aynen, romansıl dünyada özgün nitelikli değerlerin eylemleri gibi.

Bilinçli ve belli bir plana göre, iktisadî yaşam, sırf değiş-tokuş değerlerine yönelmiş kişilerce oluşturulmuştur. Bu düzeyini yitirmiş, bozulmuş değerlere, üretimde, her alanda yaratıcı olan, birkaç kişiyi de eklemek gerekmektedir. Onlar, özellikle, kullanış değerlerine yönelmiş kişilerdir. Bu nedenle de, toplumun dışında bir yer tutarlar. Böylece, sorunsallı bireylere dönüşürler. Eğer, en azından, (Girard'ın aldatmaca diye nitelendireceği) romantik kuruntu, öz ve görünüş, iç dünyaya ilişkin yaşam ve toplumsal yaşam arasında bütünsel bir kopukluğun

varlığı kabul edilirse, bu kez, onlar, pazar piyasasına göre oluşan üretici toplum içinde yaratıcı etkinliklerinin uğramış olduğu düzeysizleşmeye ilişkin kuruntulara kapılamazlar. Bu yaratıcı etkinlikler, apaçık bir biçimde ortaya çıktıkları, (kitap, tablo, eğitim, müzik kompozisyonu, vb... hale geldikleri) andan itibaren, belli bir saygınlık kazanırlar, ve bu nedenle de, belli bir edere sahip olurlar.

En son buna, şunu da eklemek gerekmektedir: Son sırada yer alan bir tüketici olarak, değiş-tokuş işinde üretenin karşısında bulunan her bir birey, pazar için üreten bir toplumda, günün herhangi bir anında, yalnızca değiş-tokuş değerlerinin dolayımı aracılığıyla ulaşabileceği niteliksel kullanış değerlerini elde etmek durumunda bulunur.

İşte o zaman, romanın, bir yazınsal tür olarak, ortaya çıkışının hiçbir şaşırtıcı yanı yoktur. Görünüşte oldukça karmaşık bir biçimi dile getirmesi ise, bütün gün insanların içinde yaşadıkları bir biçim oluşundandır. Ayrıca, bu insanlar, hem nitelik ve hem de, değiş-tokuş değeri dolayımınca belirlenen düzeysizleşmiş bir tarza ilişkin, başlıbaşına bir nitelik, bir kullanış değeri aramak zorunluluğu duymaktadırlar. Her tür çabanın, doğrudan doğruya, kullanış değerine yönelmek için oluşturulduğu bir toplumda, bu olgu, yalnızca, kendileri de düzeysizleşmiş, bozulmuş bireyleri doğuracaktır. Ama, bu, sorunsal bireyi simgeleyen bir başka tarzdır.

Böylece, önemli bir romansıl tür, ve değiş-tokuş olan, bu iki ayrı yapı, birbirlerine sıkı sıkıya benzeşik olarak ortaya çıkmaktadırlar. Öyle ki, birbirinden ayrı planlarda görülen, ama, bir tek ve aynı yapıyı oluşturan bir yapıdan söz edilebilecek denlidir bu. Biraz daha ileride göreceğimiz gibi, "şeyleşme" dünyasını karşılayan bu romansıl biçimin gelişimi, ancak, onu, ortaya çıkan bu sonuncu yapıyı oluşturan yapıların benzeşik tarihiyle bağlantıya koyduğumuz ölçüde, anlaşılabilecektir.

Bu arada, bu iki gelişimin benzeşikliği konusunda, birkaç uyarıyı dile getirmeden önce, süreci açıklamaya çalışan toplumbilimci için oldukça önemli bir sorunu incelememiz gerekmektedir: Bu süreç sayesinde, iktisadî gerçeklikten ve değişimlerden dolayı, edebi biçim doğabilmiştir. Böylece, bu sürecin araştırılması, edebi yaratının sosyolojik düzenlemesinin alışılagelmiş betimlenmesi içine, onları da (bu iktisadî gerçekliği ve değişimleri - ç.n.) katmamızı gerektirmektedir.

Şu birincil olgu, oldukça çarpıcıdır: İster Marxçı olsun, ister olmasın, edebiyat sosyolojisinin geleneksel şeması, yalnızca, belirttiğimiz bu yapısallaşmış benzeşiklik durumu içinde uygulanabilir. Edebiyat sosyolojisi çalışmalarının çoğu, sonuçta, edebi yapıtların en önemlileri ile, içinde doğdukları şu ya da bu toplumsal kesimlerin ortak bilinçleri arasında bir bağıntı kurmaktadırlar. Bu noktada, alışılagelmiş Marxçı tutum, Marxçı olmayan sosyolojik çalışmaların tümünden, özel bir biçimde ayrılmaz. Yalnızca, onlara, bilinmesi gereken dört yeni düşünce eklemektedir.

a) Edebi yapıt, gerçek ve belirli bir ortak bilincin basit bir yansıması değildir. Ama, o, şu ya da bu kesimin sahip olduğu bilince özgü eğilimlerin oldukça ilerlemiş tutarlılığında, ulaşılmış bir noktadır. Bu bilinci, belirli bir denge durumuna yönelmiş, dinamik bir gerçeklik olarak algılamak gerekmektedir. Aslında, başka alanlarda olduğu gibi, bu alanda da Marxçı toplum bilimleri olgucu (**positivisted**, pozitivist), göreceliкçi (**relativistes**, reltivist) ya da seçmeci (**éclectique**, eklektik) sosyolojik eğilimlerden ayıran özellik şudur: Ona göre, anahtar kavram, gerçek ortak bir bilinçte bulunmaz. Ama, buna karşın o, tek başına, bu bilinci anlamayı olanaklı kılan, **gerçekleştirilebilir bilinç**'in kurulmuş kavramı (**zugerechnet**) içinde bulunur.

b) Ortak düşünce ve büyük bireysel edebi, felsefi, teolojik (tanrıbilimsel), vb. yaratılar arasındaki bağlantı, içeriğin benzemiş olmasında bulunmaz, buna karşın, oldukça ileri bir derecedeki uyarlılıkta ve yapıların benzeşikliğinde bulunur. Bu benzeşiklik ise, ortak bilince ait gerçek içeriğin, birbirlerinden oldukça ayrılıklar gösteren düşsel içeriklerinde dile getirilmektedir.

c) Bazı durumlarda, gerçi bu oldukça seyrek rastlanan bir durumdur ama, şu ya da bu toplumsal bir öbeğin zihinsel yapısına denk düşen bir yapıt, bu öbekle çok az ilişkileri olan bir kişice hazırlanır. Yapıtın toplumsal karakteri, bilhassa şu noktada bulunmaktadır: Bir birey (kişi - ç.n.), "dünyagörüşü" adını verdiği şeyi işaret eden ve ona uygun düşen zihinsel bir yapıyı, hiçbir zaman, kendiliğinden hazırlayıp ortaya çıkaramaz. Böyle bir yapıyı, ancak, bir öbek oluşturur, birey ise, onu, yalnızca, çok yüksek düzeyde bir tutarlılığa ulaştırır. Ve, onu alıp, düşsel yaratma, kavramsal düşünce gibi planlara vb... yerleştirir.

d) Ortak bilinç, ne bir ilk gerçeklik ve ne de özerk bir gerçekliktir; o, üstü kapalı bir biçimde, iktisadi, toplumsal, politik vb. yaşamı paylaşan bireylerin, toptan davranışlarında oluşup ortaya çıkmaktadır.

Görüldüğü gibi, işte bunlar, edebiyat sosyolojisine ilişkin Marxçı düşünce ile başka görüşler arasına çok büyük bir ayrım koymaya yetip artacak olan çok önemli savlardır. Yine de, bu ayrımlara karşın, olgucu ya da görecelikçi edebiyat sosyolojisi gibi, Marxçı kuramcılar da, daima, toplumsal yaşamın, yalnızca, gerek edebi, gerek sanatsal, ve gerekse felsefi planda, ortak bilincin, bir zincir gibi sahip olduğu halkalara göre ifade edilebileceğini düşünmüşlerdir.

Oysa, şu anda incelediğimiz şıkta, ilk anda bizi çarpan şey, şudur: Eğer, biz, iktisadi yaşamın yapıları ile, oldukça önemli belli bir edebi belirti arasında yakın bir benzeşiklik buluyorsak, o zaman, ortak bilinç düzeyinde, bu benzeşikliği andıran hiçbir yapıyı bulup ortaya çıkaramayız. Üstelik, bu noktaya gelinceye dek, bu ortak bilinç, bize, hem benzeşikliği, hem de toplumsal varoluşun birbirinden ayrı yanları arasındaki anlamlı ve kavranabilen bir bağlantıyı gerçekleştirebilmek için gerekli olan zincirin halkaları gibi gözüküyordu.

Lukacs'ın ve Girard'ın çözümledikleri biçimde roman, hiçte, şu ya da bu özel öbeklere ait bilinçli bir biçimde oluşturulmuş yapıların, düşsel bir bağlama oturtuluşları gibi gözükmemektedir. Oysa, bunun tam tersine, o, (ve belki de bu, geneldeki çağdaş sanatın büyük bir bölümünün durumudur), gerçekten hiçbir toplumsal öbeğin savunmadığı, ve iktisadi yaşamın, toplumun tüm üyelerinin varlığında, üstü örtülü bir duruma soktuğu değerlerin bir arayışını dile getirmektedir.

Yeni bir ekinin temelinin oluşturulabilmesini, yalnızca, daha "şeyleşmiş" topluma bütünüyle katılmamış olmasından dolayı, tek geçerli toplumsal öbek olan emekçi sınıfında (**proléta**riat) gören eski Marxçı sav, geleneksel sosyolojik betimlemeden kalkıyordu: Ona göre, her bir özgün ve önemli kültürel yaratı, ancak, yaratıcının zihinsel yapısıyla, az çok yaygın, ama evrensel bir ereğe yönelik sınırlı bir öbeğin yapısı arasında köklü bir biçimde varolması gereken anlaşmadan doğabilir. Gerçekte, en azından, Batı toplumu için, Marxçı çözümleme yeterli olamadı. Batı emekçi sınıfı, şeyleşmiş (toplumu ve bireyi, düşünceden soyutlanmış bir varlık haline getirmek - ç n.) topluma ya-

bancı kalmak, ve devrimci bir güç olarak, ona karşı koymak şöyle dursun, tam tersine, büyük bir ölçüde, ona katılıp, bütünleşmiştir. Onun sendikal ve politik eylemi, bu toplumu allak bullak edeceği, ve onun yerini, sosyalist bir dünya ile doldu-racağı yerde, bu kez, bu eylem ona, Marx'ın çözümlemelerinin öngördüğünden, göreli olarak daha iyi bir yer sağlamıştır.

Bununla birlikte, şeyleşmiş toplumca, gittikçe tehdit edilmesine karşın, kültürel yaratı, hiçbir zaman durmadı. Romansıl edebiyat da, çağdaş ("modern") şiirsel yaratı ve çağdaş resim sanatı gibi, kültürel yaratının özgün bir biçimidir. Onlar, (bağlanabileceğini düşünsek bile) özel, toplumsal bir öbeğin bilincine bağlanmaksızın, bu biçimleri oluşturmaktadırlar.

Yazınsal yaşamda, iktisadi yaşamın **doğrudan** aktarımının ortaya çıkmasını sağlayan süreçlerin incelenmesine başlamadan önce, kültürel yaratıya ilişkin Marxçı incelemelerin yansıtmış oldukları bütün bir alışılagelmiş yargıya, böyle bir sürecin ters düştüğünü kabullenirsek, eğer, o zaman, beklenmeyen bir biçimde, burjuva düşüncesinin (bu düşünceye ait - ç.n.) en önemli Marxçı çözümlemelerinden biri onaylanmış olmaktadır; metanın ve şeyleşmenin fetişizminin (onları bir put gibi kabul ederek, yalnızca, nesneye, bir put gibi bağlanmak ve bunun sonucunda da tapmak, bu bir tür yabancılaşmadır - ç.n.) kuramını bilmek. Marx'ın, kendisine ait en önemli buluşlarından biri olarak kabul ettiği bu çözümlemeye göre, sonuçta, pazar için üreten toplumlarda (yani, iktisadi etkinliğin egemen olduğu toplum biçimleri), ortak bilinç, yavaş yavaş, etkin olan bütün bir gerçekliği kaybeder, ve iktisadi yaşamın basit bir yansımasına dönüşmeye doğru eğilim gösterir. Ve en sonunda da yok olur gider.[4]

Hiç kuşku yok ki, Marx'ın, bu özel bir önem taşıyan çözümlenmesiyle, daha sonraki Marxçıların edebi ve felsefi yaratıya ilişkin genel kuramları arasında, (bu, bir karşıtlık değildir) bir tutarsızlık bulunmaktadır. Bu tutarsızlık, hiçbir zaman, ciddi bir biçimde Marx'ın olumlamasının edebiyat sosyolojisi için, gerekli olan sonuçlarını göz önünde bulundurmamıştır. Bu olumlamaya göre, pazar için üreten toplumlarda, bireysel ve ortak bilincin statüsü, ve yine üstü örtük olarak, alt-yapı ile üst-yapı arasında bulunan ilişkiler, köklü bir biçimde, değişikliğe uğramaktadır. Güncel yaşam üzerine, ilk önce Marx'ın hazırlamış olduğu şeyleşme çözümlemesi, daha sonra, felsefi,

bilimsel ve politik düşünce bağlamında, Lukacsca geliştirilmiş, daha geç bir dönemde de, birbirlerinden oldukça ayrı özel alanlarda, belirli bir sayıda kuramcı tarafından yeniden ele alınmıştır. Ayrıca, biz de, onunla ılgili olarak, bir inceleme yayınlamıştık. Böylece, bu çözümleme, belli bir romansıl biçimin sosyolojik çözümlemesinde oluşan olgularca doğrulanarak geçerlilik kazanmıştır.

O zaman, bir toplumda, ortak bilincin dışında kalmasına karşın, iktisadi yapıyla, edebi etkinlikler arasında var olan böyle bir bağın, nasıl oluştuğu sorusu sorulmalıdır.

Bu konuda, birbirinden ayrı dört etkenin, ortak bir noktada buluşan eylemlerine ilişkin varsayımı formüllendirdik. Bunlar sırasıyla:

a) Burjuva toplumunu oluşturan üyelerin düşüncesinde, ekonominin ortaya çıkardığı davranışlar ve değiş-tokuş değerinin varlığından dolayı, düşüncenin başlıca ve gittikçe gelişen bir biçimi olarak, dolayım kategorisinin doğuşu. Bu düşünce yerine, bütünsel sahte bir bilinç yerleştirme gizil eğilimi. Bu bilinçte, dolaylıyan değer, mutlak değere dönüşecek, ve sonuçta da dolaylanmış değer tümüyle kaybolacaktır. Eğer, daha açık bir dille anlatırsak, bu, parayı ve toplumsal saygınlığı, niteliksel belirginliğe sahip başka değerlere ulaşmayı sağlayan, basit dolaylı araçlar gibi kabul etmek olmayıp, tam tersine, mutlak değerler olarak görmek doğal eğilimi, ve dolaylı bir görünüş altında da, bütün değerlere sızma düşüncesidir.

b) Böyle bir toplumda, bir ölçüde, düşünceleri ve davranışları, niteliksel değerlerce egemenlik altına alınmış, özellikle sorunsal yansıtan, belli bir sayıdaki bireyin varlığı söz konusu olduğu gibi, bu arada, bu bireyler, bu niteliksel değerleri, toplumsal yapının bütününde genel bir etkinliği olan, değerini yitiren bir dolayımın varlığından, tümüyle bulup çıkaramaz.

Tüm bu bireyler arasında, ilk sırayı, yaratıcılar, yazarlar, sanatçılar, filozoflar, teologlar, etkinlik gösteren insanlar, vb. almaktadırlar. Onların düşünceleri ve davranışları her şeyden önce, yarattıkları yapıtların niteliklerince yönetilmektedir. Bu düşünceler ve davranışlar, tümüyle, pazar etkinliğini ve şeyleşmiş toplumun, onları, kabulleniş halini hesaba katmazlar.

c) Hiçbir önemli yapıt, sırf bireysel bir deneyimin dışavurumu olamayacağına göre, o zaman, belki de, romansıl tür, yalnızca, gerek toplumun bütünü içinde, gerekse romancıların

birçoğunun içinden çıkmış oldukları orta sınıf katmanları içinde gelişen duyguya ilişkin kavramsallaşmamış hoşnutsuzluğun, doğrudan doğruya niteliksel değerleri erekleyen duygusal bir özlemin gelişmiş olduğu ölçüde doğamadı ve gelişemedi.[5]

d) Pazar için üretime dayanan serbest toplumlarda, sonuçta, karşılıklı olarak bireyler ötesi bir geçişe dayanmayan, ama, bununla birlikte, evrensel bir ereği öngören bir değerler bütünlüğü vardır. Ve bu değerler, bu tür toplumlarda da, genel bir geçerliliğe sahiptirler. Bunlar, rekabet piyasasının varlığına bağlı, serbest bir biçimde devinmeyi öngören bir bireyciliğe dayanan değerlerdir. (Fransa'da özgürlük, eşitlik, özel mülkiyet; Almanya'da **Bildungsideal:** gündelik yaşamda, insan varlığının oluşumunu hazırlayan davranış ve verilerin bütünü - ç.n.; türevleriyle birlikte, hoşgörü, insan hakları, kişilik gelişmesi, vb.). Bu değerlerden yola çıkarak, romanın kurucu ögesine dönüşecek, bireysel özyaşamöyküsüne ilişkin kategori gelişme göstermektedir. Öte yandan, o, burada, sorunsala dönuşen bireyin yansıttığı biçimi almaktadır. Ve böylelikle bu:

1. Daha yukarıda (b) maddesinde adı geçmiş olan sorunsala dönüşen bireylerin sahip oldukları kişisel deneyimlerden;

2. Burjuva toplumun, evrensel bir değer olarak yarattığı bireycilik ile, bireylerin gelişmesi için gereken olanakların varlığına, yine bu toplumun, gerçekte kendiliğinden geliştirmiş olduğu önemli ve cansıkıcı sınırlamalar arasında varolan içsel karşıtlıktan kaynaklanmaktadır.

Bu arada, bize, belirli koşullara dayanan bu şema, şu olguca doğrulanmış gelmektedir: Ne zaman ki, adı geçen bu dört ögeden biri olan bireycilik, iktisadi yaşamın değişikliğe uğraması ve serbest rekabet ekonomisinin yerini, karteller ve tekellerce yönlendirilen bir ekonominin alması (XIX. yüzyılın sonunda başlayan dönüşüm. Yalnız, iktisatçıların büyük bir bölümü, bu biçim değiştirmenin niteliksel dönüm noktasını 1900 ve 1910 yılları arasına yerleştirirler) sonucu, yok olmaya mahkûm olunca, bu kez, biz de, bu değişime koşut olarak, bireysel kişiliğin, yani kahramanın yitip gitmesine, ve yavaş yavaş artan bir biçimde de, yok olmasına varan romansıl biçimin değişime uğramasına tanık oluyoruz. Bize öyle geliyor ki, bu dönüşümün, aşırı bir biçimde şematik olarak belirginleşmesi ise iki dönemin varlığına bağlıdır: Birincisi, geçici olma niteliğini

taşır. Bu süreçte, bireyin önemini yitirmesi olgusu, romansıl yapıtın içeriği olarak, yaşamın öyküsünün yerini, ayrı ideolojilerden doğmuş değerlerce doldurma girişimlerine yol açmaktadır. Batı toplumlarında bu değerler kendine özgün yazınsal biçimler doğurmak için oldukça zayıf gözükseler bile, onlar, belki de, zaten, varolan ve eski içeriğini yitirmekte olan bir biçimin tamamlayıcısı olarak, işe yarayabilirler. Buna göre, ilk önce, sosyalist ideolojinin Batı düşüncesine sokup geliştirdiği, (kurumlar, aile, toplumsal öbek, devrim, vb... gibi) topluluğa ve ortak gerçekliğe ilişkin duşünceler yer almaktadır.

Aşağı yukarı Kafka ile başlayan, yeni çağdaş romana dek uzanan, ve hâlâ tamamlanmamış olan, bu ikinci dönem ise; sorunsal yansıtan kahramanı ve bireysel özyaşamı, bir başka gerçeklik ve öznenin, ve gittikçe gelişen bir araştırmanın varolmadığını gösteren bir romanı yazma çabasıyla doldurmaya ilişkin her bir denemenin terkedilmesiyle nitelenmektedir.

Romansıl biçimi, ona, hiç kuşkusuz, geleneksel roman içeriğine benzeyen, ama, yine de, köklü bir biçimde ayrılık gösteren (şimdi, burada, romanın özgül içeriğinin başlıca iki ögesini elemek söz konusudur : Sorunsal yansıtan kahramanın psikolojisi, ve şeytansıl arayışının öyküsü) bir içerik vererek (bu geleneksel roman, daima, sorunsalın araştırılmasının ve olumlayıcı değerlerin eksikliğinin yazınsal biçimiydi) koruma girişiminin, aynı zamanda, anlatıma ilişkin, birbirinden ayrı biçimlere doğru yol alan koşut yönelimleri doğurmak zorunda kalacağı bilinen bir şeydi. Belki, orada, belli bir dönemi kapsayan eksiklik (absence) tiyatrosu sosyolojisine (Beckett, Ionesco, Adamov) ve aynı zamanda, "figüratif" olmayan resmin belirli yanlarına ilişkin ögeler bulunmaktadır.

En sonunda, daha sonraki araştırmalara neden olacak bir sonuncu sorunu da dile getirelim : İncelediğimiz romansıl biçim, özünden eleştirel ve muhalif bir biçimdir. O, gelişmekte olan, burjuva topluma karşı bir direnme biçimidir. Bu bireysel direnme, bir öbek içinde, kavramsallaşmamış, ama, duyguya dayanan psişik süreçlere dayanmaktadır. Çünkü, Batı toplumlarında, olumlayıcı bir kahramanın olanaklılığını (her şeyden önce, Marx'ın öngördüğü ve umut ettiği haliyle karşı koyucu "proletarya" bilinci) içeren edebi biçimleri hazırlayıp geliştirebilecek, bilinçli direnmeler yeterince gelişme göstermemişti : Böylece, kahramanı bir sorunsal oluşturan roman, alışılagelmiş

kanının tersine, hiç kuşkusuz, tarihe ve burjuvalığın gelişimine bağlı, edebi bir biçim olarak ortaya çıkmaktadır. Oysa, bu sınıfın, olası ya da gerçek bilincinin ifadesi değildir.

Ancak, burada, şunu bilmeyi gerektiren bir soru sorulabilir: Bu edebi biçime koşut olarak, burjuva sınıfın bilinçli bir biçimde oluşturulan değerlerine, ve edimsel bir biçimde varolan özlemlerine uygun düşen başka biçimler gelişmemiş midir? Ve bu noktada, tümüyle genel ve varsayımsal bir niteliği olan, şu öneriyi dile getirmek istiyoruz: Balzac'ın yapıtlarının, (kesinlikle, bununla ilgili olarak, bu yapıtların yapısını çözümlemek gerekecektir) burjuvalığın, bilinçli bir biçimde oluşturulup, ortaya çıkarılmış, değerlerince kurulmuş olan dünyanın, tek büyük dışavurumunu (belirtisini - ç.n.) oluşturdukları olasılığı: Bireycilik, güce susama, para, cinsel düşkünlük (**erotisme**) gibi değerlerin, özgecilik (**l'altruisme**), yardımseverlik ve sevgi gibi, eski feodal değerlere karşı utkusu.

Eğer, sosyolojik açıdan, bu varsayım doğrulanmış olsaydı, Balzac'tan çıkardığımız şu olguya, yeniden bağlanabilirdi: Balzac'ın yapıtları, öyle bir çağa yerleşiyor ki, o çağda, kendindeliği tarih dışı kalmış bireycilik, yeni bir toplum (düzeni - ç.n.) oluşturmakta olan, ve gerçek tarihsel etkililiğinin en yüksek ve yoğun düzeyinde bulunan bir burjuvalık bilincini, bir yapıya kavuşturuyordu.

Buna ek olarak, kendimize, şunu da sormamız gerekiyor· Niçin, (bu özel durum dışında) romansıl edebiyatın bu biçimi, Batı kültürü tarihinde, yalnızca ikinci derecede bir öneme sahip oldu? Ve yine niçin, hiçbir zaman, XIX. ve XX. yüzyıl boyunca, burjuvalığın gerçek bilinci ve özlemleri, büyük Batı edebiyatını oluşturan, başka tür biçimlerle, aynı düzeye yerleşebilecek özgün bir edebiyat, biçimi yaratmayı başaramadı?

Bu noktayla ilgili olarak, tamamen genel birkaç varsayım oluşturmak istiyoruz: Geliştirmiş olduğumuz bu çözümleme, en çok öneme sahıp romansıl biçimlerden birine ulaşmaktadır. Bu, (şimdi bize) hemen hemen, özgün kültürel yaratının tüm biçimleri için geçerli görünen bir doğrulamayı oluşturmaktadır Şu anda, yalnız, bununla ilgili olarak gördüğümüz tek ayrıklık, Balzac'ın yapıtlarınca var kılınmaktadır.[7] Bu yapıtlar, tarihsel bir anda, sırf bireyci değerlerle kurulmuş büyük bir edebi evren yaratabildiler: Aynı anda, bu tarih dışı değerlerce devindirilmiş insanlar da, hatırı sayılır bir tarihsel alt-üst olu-

şu gerçekleştirmekteydiler. (Aslında, bu alt-üst oluş, Fransa'da, 1848'de burjuva devrimin sona ermesiyle tamamlandı). Buna yakın bir başka ayrıklığa göre, (belki, şu anda duşünemediğimiz tek-tük olası birkaç ayrıklığı da ona eklemek gerekecek hâlâ), biz sanıyoruz ki, ancak, geçerli edebi ve sanatsal yaratış, yalnızca, bireyin aşılmasının, ve bireyler arası doğrudan varolan nitelıksel değerlerin aranışının, yürekten istendiği yerde vardır. "İnsan, insanı geçer" diye yazmıştık, Pascal'ın bir parçasını hafıfçe değiştirerek. Bu, şu anlama gelmektedir: İnsan, yalnızca, ancak, kendisini algıladığı, ya da gelecek içinde ilerleyen bir tümelliğin bir parçası olarak, kendısinin bilincinde olduğu ve yine kendisini, bireyselliği aşan tarihsel ya da dınsel bir boyuta yerleştirdiği ölçüde, özgün bir varlık olmasını bılecektir. Oysa, burjuva düşünce, burjuva toplumun kendisi gibi, ekonomik etkinliğin varlığına bağlanmış olduğundan, kesinlikle tarihte, aynı anda köklü bir biçimde, hem dine yabancı ve hem de tarih dışıdır. Bu, öyle bir düşüncedir ki, dile getirmiş olduğu eğilim, ister yüce dinlerin gökle (Tanrı'yla - ç.n.) ilişkili kutsallığını, ister tarihsel geleceğin içkin kutsallığını işaret etsin, tüm kutsallıkları inkâr edecektir. Bize, öyle geliyor ki, bu, burjuva toplumun yaratmış oldugu, kesinlikle estetik dışı bilincin ilk biçimine ilişkin temel nedendir. Burjuva düşüncenin başlıca belirginliği, akılcılık, aşırıya kaçan anlatımlarında sanatın varlığını bile bilmezlikten gelmektedir. Kartezien (Descartes'a özgü - ç.n.) ya da Spinozacı bir estetik yoktur. Ve hatta, Baumgarten için bile, sanat, yalnızca, bilmenin (bilgi olgusu olarak - ç.n.) daha alt düzeydeki bir biçimidir.

Demek ki, açıkça söylendiği gibi, burjuva bilincin, biraz önce de belirtmiş olduğumuz, özellikle birkaç önemli durumunun dışında, büyük edebi belirtileri yoktur. Pazar ekonomisine bağlı bir toplumda, sanatçı, (onu, daha önce de dile getirmıştik) sorunsal bir varlıktır. Ve bu, şu anlama gelmektedir: O, eleştirel ve topluma ters düşendir.

Bununla birlikte, şeyleşmiş (nesneleşmiş - ç n.) burjuva düşünce, kendi temasal (yapısına özgü - ç.n.) değerlerine sahipti. Bu değerler, bazen, bireyciliğin değerleri gibi, gerçek anlamda özgünlüğü olan, bazen de, sırf, onun yapısına uygun düşen değerlerdir. Lukacs, bunlara, yanlış bilinç (sahte, aldatıcı bilinç- ç.n), dahası, aşırı biçimleri içinde olunca da kötü niyet, ve, Heidegger de gevezelık demektedir. Ortak bilinçte, özgün ya

da uyumsal, temalaşmış bu basmakalıp tipler, gerçek anlamda özgün olan romansıl biçimin yanında, bireysel bir öykü anlatan ve (madem ki kavramsallaşmış değerlerle ilgili) olumlayıcı bir kahraman taşıyan, koşut bir edebiyat doğurabilmek zorundaydı.

Elbette ki, ortak bilincin üzerine kurulabilecek, bu ikincil romansıl biçimlerin kıvrımlarını izlemek ilginç olacaktır. Belki, bu, (gerçi, daha, onlarla ilgili incelemeyi yapmadık ama) en alt düzeyde yer alan Delly tipi biçimlerden, (belki) Alexandre Dumas ya da, Eugène Sue gibi yazarlarda bulunan en yüksek düzeydeki biçimlere dek uzanan, çok değişik bir diziye ulaşacaktı. Belki de, bu plana, yeni romana koşut olarak ortaya çıkan, ortak bilincin yeni biçimlerine bağlanan, ve büyük bir başarı olarak kabul edilen, birtakım yapıtları yerleştirmek gerekir.

Ne olursa olsun, çizmiş olduğumuz oldukça şematik bu taslak, bize, romansıl biçimin sosyolojik bir incelemesinin çerçevesini sağlayabiliyor gözükmektedir. Bu inceleme, o denli önemli ki, bize, özellikle öbeklere ait bilincin yapısını aydınlatabilen bir inceleme gibi gelmektedir. Bu öbekler üzerinde, pozitivist sosyologların, çok kez, **"mass media"** terimiyle karşıladıkları (yani, orta katmanlara ait bilincin yapısı) edimsel araçlar etkin olmaktadır.

NOTLAR:

(1) Şunu göstermemiz gerekir ki, bize göre, bu varsayımın geçerlilik alanı daraltılmak zorundadır. Çünkü, eğer, o, edebiyat tarihi içinde yer alan Cervantes'in **Don Kişot'u**, Stendhal'in **Kırmızı ve Siyah'ı**, Flaubert'in **Madame Bovary'si** ve **Gönül ki Yetişmekte** gibi çok önemli yapıtlara uygulansa bile, bunun yanı sıra, çok sınırlı bir biçimde, yalnızca **"La Chartreuse de Parme"**a uygulanabilir. Ve, hiç bir biçimde de, "Batı roman tarihi"nde saygıdeğer bir yeri olan Balzac'ın yapıtlarına uygulanamaz. Bununla birlikte, şu halde, bize göre, Lukacs'ın çözümlemeleri, romansıl biçimin ciddi bir sosyolojik araştırmasına girişilmesine izin veriyor.

(2) Lukacs düşüncesinde olduğu gibi, Heidegger düşüncesinde de, "Varlık", (bu, Lukacs'ta "bütünsellik"tir) ile (ister bu, haber kipi, yani bir durumla ilgili olarak yargıya ulaşma olsun; isterse emir kipi, yani bir durumla ilgili olarak değer yargısına ulaşma olsun) hakkında konuşabilen her bir şey arasında kesin bir kopma vardır.
İşte, bu ayrımı Heidegger, antolojik (varlıkbilimsel) ve ontik (varlıksal) bir ayrım olarak belirlemektedir Bu bakış açısından, belirleyerek haber veren düşüncenin, en genel ve en yüksek düzeydeki biçimlerinden biri olan metafizik, en son durumda, varlıksal'ın alanında kalmaktadır.

Varlıkbilimsel ve varlıksal, bütünsellik ve kuramsal, ahlâksal ya da metafizik kavramlarını, birbirlerinde zorunlu olarak ayırdetme konusunda anlaşan Heidegger ve Lukacs'ın görüşleri, bu kez, onlar arasındaki bağıntıları kavramak işine gelince, oldukça ayrılıklar gösterir. Tarih felsefesi'nin bir parçası olan Lukacs'ın düşüncesi, bilginin (bilme eylemi-ç.n.) evrimsel oluşumuna, ilerleme umuduna, ve, gerileme tehlikesine ilişkin düşünceyi içermektedir. Oysa, ona göre, ilerleme, somut verilere dayanan olumsal düşünce ile bütünsellik, en son durumda birbirlerinden ayrılamaz olan bu iki öğenin, birbirlerinden uzaklaşmalarıdır. Felsefenin görevi (işlevi-ç.n) ve amacı, bütünsellik kategorisini, tüm kısmî araştırmaların, ve olumsal verilere dayanan düşüncelerin (düşünmelerin-ç.n.) temeli olarak işin içine sokmaktır. Buna karşın, Heidegger, köklü bir biçimde, (ve hattâ, bu nedenle soyut ve kavramsal olarak, varlık ile (belirlenerek-ç.n.) verilmiş olan, varlıkbilimsel ile varlıksal, felsefe ile olgucu bilim arasına kesin bir ayrılık koymaktadır. Böylece, ilerleme ve gerileme ile ilgili her bir düşünceyi dışarıda bırakabilmektedir. Oysa, o da, bir tarih felsefesine ulaşmaktadır. Yalnız, bu, gerçek anlamda bozulmamış olan ile, gerçek anlamda bozulmuş olan'ı, ve, "Varlık"a açılış ile "Varlık"ın unutulmuşluğunu kapsayan iki boyutlu soyut bir felsefedir.
Açıkça görüldüğü gibi, burada, Girard'ın terminolojisi Heidegger kökenli (kaynaklı-ç.n.) olmakla birlikte, ilerleme ve gerileme kategorilerinin bu çözümlemelerde yer alması, onu, Lukacs'ın görüşlerine daha yakın kılmaktadır.

(3) Değiş-tokuş olgusu, yer yer görülen bir olgu olduğu sürece, dolayımlı geçişe ilişkin zihinsel yapı, ya ortaya çıkmaz ya da ikincil bir olgu olarak kalır. Çünkü, işin içine, yalnızca, artan kısımlar, ya da, özellikle doğal bir ekonomi içinde, bireylerin ve öbeklerin üretebilemeyecekleri, kullanmaktan doğan değiş-tokuş değerlerinin özelliği girmektedir. Şeyleşmenin gelişimi içinde, köklü bir dönüşüm, pazar için üretimin bir sonuçlanmasıdır.

(4) Bir "yansıyan ve yansıtan bilinç"ten (**conscience-reflet**) söz ettiğimizde, o zaman, bu bilincin içeriğini ve bu içeriğin birbirinden ayrı ögeleri arasında bulunan ilişkiler bütününü (yapısı adını verdiğimiz şey), sırası geldiğinde de onlar üzerinde eyleyemeksizin, toplumsal yaşamın belirli başka alanlarının etkisine uğradıklarını dile getirmekteyizdir. Kaldı ki, uygulamada, bu duruma, kapitalist toplum gerçekliğinde, hiç bir zaman varılmadı. Bu sırada bu durum, ekonomik yaşam üzerinde, bilincin eyleminin ve etkinliğinin, aşamalar gösterir bir biçimde, ve, süratlice azalmasına doğru bir eğilim göstermektedir. Ayrıca, bunun tersi de olur; bu, bilincin yapısı ve içeriği üzerine toplumsal yaşamın ekonomik yanının etkinliğinin sürekli bir artışı biçimindedir.

(5) Burada, şimdiden kaldırıp atamayacağımız, belki bir gün, belirli sosyolojik araştırmalar sonucu çözümleyebileceğimiz, oldukça zor bir sorun ortaya çıkmaktadır: Romansıl biçimin gelişmesini olanaklı kılan, duyguya ve ortak paylaşıma ilişkin kavramsallaşmamış "yansıma birikimi" (**caisse de résonance**) sorunudur bu.
İlk adımda, birbirinden ayrı sınırlı öbekleri, bütünsel bir topluma kat-

maya ve orada eritmeye yönelik, ve, bu nedenle de, belli bir noktaya dek, onların özgüllüklerini ortadan kaldırmak açısından şeyleşmenin, birey-insanın, psikolojik olduğu kadar, biyolojik gerçekliğine de, o denli ters düşen bir öz yapıya sahip olduğunu, yine bu şeyleşmenin, tüm birey-insanlarda, az çok kuvvetli bir derecede, karşı koyma davranışları doğurduğunu sanmıştık. (Ya da, eğer, o, kaçış tepkilerinden dolayı, niteliksel açıdan oldukça ilerlemiş bir biçimde değer yitiriyorsa). Bu karşı koyma davranışlarıysa, şeyleşmiş dünyaya karşı, yaygın bir direnmeyi yaratmaktadır böylece. O da, romansal yaratının arka planını oluşturmaktadır.

Bize öyle geliyor ki, daha sonra, bu noktada, denetlenmemiş öncel bir sanının varlığı söz konusudur: Toplumsal gerçeklikten dolayı, tümüyle doğasını yitirmiş olamayacak olan ortaya çıkışların ait olduğu biyolojik bir doğaya sahip varoluşa ilişkin sanıdır.

Oysa, şeyleşmeye karşı duygusal direnmelerin, olumlayıcı araştırmanın sınırlamak zorunda kalacağı, bazı özel toplumsal katmanlarca sarılıp içine alınması olasıdır.

(6) Lukacs, geleneksel romanın içinde bulunduğu zamanı, şu önermeyle niteliyordu: "Yol başlamıştır, gezi bitmiştir" Yeni-roman'ı ise, bu önermenin ilk kısmını atarak, geriye kalanla niteleyebiliriz: Ona ait zaman ise, ister şu önermeyle nitelensin: "Esinin kendisi hâlâ burada, ama, gezi sona ermiştir" (Kafka, Nathalie, Sarraute), isterse yalnızca, şu saptamayla belirlensin: "gezi henüz bitmiştir, ama, yol, hiçbir zaman başlamamıştır." (Robbe-Grillet'nin ilk üç romanı).

(7) Bir yıl var ki, aynı sorunları görüşüp tartışırken, ve, sorunsal oluşturan kahramana sahip romanın ve olumlayıcı kahramana sahip romansıl alt-yazının varlığını dile getirirken, şunları yazıyorduk: "En sonunda, bu yazıyı, büyük bir soru işaretiyle bitireceğiz: Balzac'ın yapıtlarının sosyolojik incelemesi Bize göre, onun yapıtları, kendine özgü romansıl bir biçim oluşturmaktadır. Üstelik, onlar, bizim de belirttiğimiz gibi, romana ilişkin iki türe ait önemli ögeleri de, bu biçimin içine sokmaktadır. Demek ki, büyük bir olasılıkla, onun yapıtları, tarihin en önemli romansıl anlatımını dile getirmektedirler."

Bu yazıda belirtmiş olduğumuz uyarı niteliğindeki eleştiriler, yine bu satırlarda öngörülen varsayıma, bir ölçüde, kesinlik kazandırmayı denemektedir.

TARHSEL POETİKA*: ARAŞTIRMA EĞİLİMLERİ

Mihail KRAPÇENKO
Türkçesi: Kevser KAVALA

Bilim dallarının adları ile inceledikleri şeylerin adlarının çakışması pek seyrek görülen bir şey değildir. Örneğin, "tarih" sözcüğü, hem bir bilime, hem de o bilimin incelediği toplumsal süreçlere verilen addır. Poetika için de durum böyledir. Bu kavram, hem bir bilimin, hem de onun araştırdığı edebi olguların kimi niteliklerinin adıdır.

Sözcüğün her iki anlamıyla poetikanın sorunları ta eskiçağdan bu yana bilginleri ilgilendirmiştir. İlgilendirmesi de oldukça doğaldır. Kuramsal yorum ve genelleme olmadan sanatsal yaratıcılığın ve edebiyatın gelişmesi olanaksızdır. Bu genellemelerin sonuçları çoğunlukla son derece önemli olmuştur. İnsan bu noktada, bugün de sık sık başvurulan Aristoteles'in **Poetika**'sını anımsıyor ister istemez.

Uzun bir süredir poetika, hem tanımlayıcı, hem de kural koyucuydu. Bu alanda çeşitli zamanlarda, çeşitli yerlerde nice bilimsel inceleme kaleme alındı. Bunların en ünlüsü yeniçağda Boileau'nun yazdığı ve kuşkusuz belli bir açıdan bugün de ilginçliğini koruyan poetikadır.

XIX. yüzyılla birlikte edebiyatı tarihsel açıdan ele alan incelemeler hızla arttı, edebi anlatım araçlarının tür ve tarzlarına tarihsel bir açıdan bakılır oldu, bunların evrimleri anla-

---

(*) 1) Edebiyat kapsamına giren bütün kuramlar; 2) Bir yazarın temel kompozisyon, üslüp, vb. gibi edebi olanaklar arasından kendine özgü seçimlerinin tümü. (Ç.N.)

tıldı ve böylece **tarihsel** poetikanın temelleri atıldı. Aleksander Veselovski'nin önemli incelemeleri, araştırmaları ve bu konuda kaydettiği mesafeler, bilim tarihimizde, bir evre oluşturur. Veselovski, edebi olguları en geniş boyutlarıyla kapsayacak tek ve **evrensel** bir poetika oluşturma tasarısını gerçekleştiremedi Onun en büyük engeli, izlediği kuramsal-yöntemsel ilkelerin kendisiydi.

En büyük güçlük çeşitli edebi tür ve biçimlerin birbirinden **yalıtılmış** olarak tek tek ele alınışından, sanatsal ifade araçlarının bir anlamda **atomlarına ayrıştırılmasından** kaynaklanmaktadır. Bu yaklaşım onların oluşum ve gelişimlerinin bütüncül bir biçimde sergilenmesini engellemiştir. Ama sorun yalnızca bununla da kalmamaktadır. Bizce böylesine geniş kapsamlı bir tasarıyı gerçekleştirmek, Veselovski çapında önemli bir, bilgin için de olsa, bir **tek** araştırmacının altından kalkabileceği bir şey değildi.

Devrimi izleyen yıllarda (önceleri daha çok biçimci yöntemin sınırları içinde olmak üzere), poetika araştırmaları alabildiğine yoğunlaştı. Bu çalışmalar, kuşku duyulmayacak başarılarına karşın, tarihçiliğin ilkelerine büyük oranda karşıydılar, oysa tarihsel-edebi malzeme, biçimci yöntem yandaşlarının çalışmalarını gerçekten etkilemiş, ilginç somut gözlemlerin, vargıların ortaya çıkmasına yol açmıştı.

1930'ların sonları ile 1940'ların ikinci yarısında ve 1950'lerde poetika araştırmalarında azalma olmuş, belli bir durgunluk yaşanmıştı Oysa son otuz yıldır poetika alanındaki araştırmalara karşı ilginin farkedilir derecede arttığını görüyoruz. Artık araştırmacılar yabancı edebiyatları olduğu kadar, Rus edebiyatını da kaynak alarak geliştirilmiş tarihsel poetikanın sorunlarına eğilmiş durumdalar. V. Vinogradov ile D. Likaçev'in temel yapıtlarına, G. Friedländer, M. Steblin-Kamenski, S. Averintsev, M. Gasparov, E. Meletinski, O. Freidenberg, Yu. Mann, M. Polyakov, S. Şatalov ile diğerlerinin değerli incelemelerine bu dönemde tanık oluyoruz. Son on yılın Sovyet bilimadamlarının yapıtları tarihsel poetika sorunlarına **sistemli**, amaca uygun ve çağdaş bir çözüm getirme konusunda önemli bir umut kaynağı oluşturuyorlar. Kuşkusuz burada yabancı bilimadamlarının deneyimlerini de unutmamak gerek. Temel dayanağı farklı da olsa, Polonya'da, Fransa'da ve Batı Almanya'da dikkate değer araştırmalar yapılıyor. Son yıllara kadar çeşitli ülkelerde poe-

tika konusunda yayımlanan sayısız araştırmanın yapısalcılığın görüşlerinden çok etkilendiğini söylemeden geçmemek gerek. Bunlar temel konumları ve genel içerikleri açısından tarihçiliğin ilkelerine yalnızca yabancı olmakla kalmayıp karşıdırlar da.

Tek ve bütünlenmiş bir tarihsel poetikanın ortaya konacağına ilişkin bir başka öncül de, çok yakında, dokuz ciltlik bir **Dünya Edebiyat Tarihi**'nin Sovyetler'de tamamlanacak olması. Farklı ülkelerin, farklı halkların edebiyatlarının tarihsel gelişiminin toplu görünümünü verecek olan bu yapıt edebi anlatım araçlarının, tür ve tarzlarının evriminde yeni ve verimli araştırmaların kaynağı olabilir, olmalıdır da.

Kuşkusuz **Dünya Edebiyat Tarihi**'nde edebi sürecin bu niteliklerine ve bir takım özelliklerine, şöyle ya da böyle, değinilmektedir. Ama böylesine bir yapıtta bu noktalar fazlaca öne çıkmaz; dünyayı sanat aracılığıyla betimlemenin farklı tür ve tarzları arasındaki iç ilişkilerin çözümü yer almadığı gibi, gerek karşıtlıkları, gerek bütünsellikleri açısından tarihsel gelişimlerinin irdelemesi de yapılmamıştır.

Öte yandan, dünya edebiyatı tarihi, edebi bilinç ile bunun evriminin gelişimini açık seçik görmemizi sağlayan genel bir perspektif de getirdi, bu olmadan gerçek bir tarihsel poetika ortaya koymak zordur. Gerçekliğin sanatsal olarak özümlenişinin araç ve tarzları kapsamlı biçimde incelenmeden, edebi yaratıcılık tarihinin eksik ve tekyanlı kalacağını da belirtmeliyiz. Edebiyat tarihine dayanan tarihsel poetika asılnda edebi süreç dünyasının kavranmasına katkıda bulunur.

Tarihsel poetika araştırmalarının üçüncü, son bir öncülü de poetika sorunlarına güçlü bir ilgi duyan bilimadamlarının sayılarının artmış olmasıdır.

Poetikanın konusuna gelince, görüşler farklıdır, tarihsel poetika için de öyle. Veselovski'nin tarihsel poetika araştırmaları önceliği üslup, edebi dil, olay örgüsü incelemelerine verirken, edebi türlerin tarihsel sırasını daha sonraya bırakıyor.

Vinogradov, poetikanın konusunu tanımlarken, onu, 'söze dayalı sanat ürünlerinin örgütlenmiş biçim, tür, yol ve tarzlarının; edebiyat yapıtlarının yapısal tür ve biçimlerinin" bilimi olarak, "yalnızca edebi söylem olgusunu değil, edebi oluşumların ve sözlü halk sanatının yapısındaki en değişik yönleri de" [1] kapsamaya çalışan bir bilim olarak görür.

1919'da yazılıp 1977'de basılan bir yazısında Zirmunski şöyle diyordu: "Poetika, edebiyatı, bir sanat olarak inceleyen bilimdir" [2].

Bu tanımı açmak için de şunları eklemişti: "Genel ya da kuramsal poetikanın işi edebi anlatım araçlarını sistemli bir biçimde araştırmak, bunların karşılaştırmalı tanımlarını ve sınıflamasını yapmaktır... Edebiyatın yapı taşları sözcükler olduğuna göre, poetikanın sistemli bir biçimde oluşturulabilmesi için, dilbilimin bize sağladığı olguların sınıflamasına dayandırılması gerekir. Bu olguların her biri, sanatın üstlendiği işin buyruğuna verildiği zaman, doğası gereği, yazınsal bir anlatım aracı biçimini alırlar" [3].

Bu tanımlarda poetikanın konusu için farklı yorumlarda bulunulmuşsa da, hepsinde ortak bir özellik gözlenmektedir· gerçek poetika ile üslup bilgisini niçeriği arasındaki sınırı çizmedeki başarısızlıkları. Kuşkusuz, bu iki bilimdalı arasında çok sıkı bir bağ vardır, ama poetika üslup bilgisi ile hiçbir şekilde özdeş değildir, onun temaları, sorunları daha başkadır.

Ayrıca, şu durumu vurgulamakta da yarar var: Genel ya da kuramsal poetika, büyük oranda edebiyat yapıtının oluşum biçimi ile yapısını incelemeye yönelirken, tarihsel poetika gerçekliğin sanatsal gerçekliğe dönüştürülmesinin araç ve tarzlarının gelişimini ele alır, onları daha geniş boyutları içinde inceler, farklı ulusların ve ülkelerin edebi yaratıcılığı üzerinde, edebi akım ve türler üzerinde durur.

Çağdaş edebiyat eleştirisi deneyimlerinden yola çıkarak, biz, tarihsel poetikanın konusunu **dünyayı imgeler aracılığıyla özümleme tarz ve araçlarının, bunların toplumsal ve estetik işlevlerinin evriminin incelenmesi, sanatsal bulguların serüvenlerinin araştırılması** olarak tanımlanmasının uygun olacağı kanısındayız. Tarihsel poetika, edebi yaratıcılığın değişen ilkelerini, bir sanat yöntemi olarak edebiyatın gelişim sürecinde belli bir evrede etkin olmuş ilkeleri araştırmak zorundadır. Çeşitli tarihsel dönemlerde yazarlar tarafından kullanılmış edebi anlatım yollarına bütünlüğünü ve sistemlilik niteliğini veren bu ilkelerdir. Edebi yaratıcılık ilkelerinin gözardı edilmesi, ister istemez, edebi anlatım araçlarının çözümünde kopukluğa, herhangi bir edebi ya da tarihsel bakış açısından yoksunluğa yol açar Yapısal iş, birbirinden ayrı edebi anlatım araç ve biçimlerini basit bir sınıflamaya indirgemek olur ve böylece doğal olarak,

kuramcı için edebi anlatım tarz ve araçlarının gelişim ve yetkinleşmesinin gerçek tarihini ortaya koyma olanağı kalmaz.

Tarihsel poetikaya sanatsal uygulamaların tarihi, birbirini izleyen biçimlerin bir tarihi gözüyle bakmanın doğru olmayacağı kanısındayız, bu süreçte "anlamlı biçim" kavramı benimsenmiş olsa bile. Teknolojinin, hatta sanatsal teknolojinin bile, edebi biçim gibi, kendi başına ve kendi adına var olmadığı bilinen bir gerçektir. Biçimi yaratıcı düşüncenin deviniminden büsbütün ayırmak olanaksız, daha da önemlisi gereksizdir, çünkü sanatsal yaratıcılığın işlev ve anlamı çarpıtılmış olur.

Tarihsel poetika fanusa kapatılmış bir bitki değildir; çoğunlukla eskimiş, artık kullanılmaz olmuş edebi ve teknik yeniliklerin bir kataloğu olarak da düşünülmemeli. Müzelik değil, kendi canlı görüntüsü içinde, tarihsel poetika, dünyayı imgeler yoluyla kavrama yol ve tarzlarının toplumsal estetik işlevinin dinamik niteliğidir. Tarihsel poetikanın resimli bir katalog ya da fanusa kapatılmış bir bitki durumuna gelmemesi için, edebi anlatım araç ve tarzlarının her şeyden önce geniş bir düşünsel ve estetik taban üzerinde, sanat kültürünün temel gelişim eğilimlerinin, en önemli kazanımlarının ışığında incelenmesi gerekir. Bu noktada poetika üslup bilgisine çok yaklaşmaktadır. İkinci olarak, edebi anlatım araçlarının anlamlı gelişimi ve anlamsal işlevi sürekli hesaba katılıp tanımlanmalıdır.

Tarihsel poetika edebiyatın okurlar üzerindeki estetik etkisini gözardı etmez, bu temayı kuşkusuz en genel yönleriyle ele alır. Edebi anlatım araçları her zaman yalnızca gerçekliğin estetik özümlenişini değil, Tolstoy'un dediği gibi, bir sanat ürününde yansıtılan düşünce ve coşkular aracılığıyla okuru etkilemeyi, "aşılamayı" da amaçlar.

Burada şunu da belirtmeliyiz: Edebi anlatım araç ve tarzlarının işlevleri ile tarihsel dönemlerin kendilerine özgü sanatsal değerlerinin ortaya çıkışı arasında yakın bir ilişki vardır Değer ortaya koymak başka sanatların olduğu kadar, edebiyatın da bir tür üst görevidir. İşte bu yüzden, dünyanın estetik özümlenişinin araç ve tarzlarının **değer yaratıcı** yönlerine de poetika gerekli dikkati göstermelidir.

Kuşkusuz, değişik sanat akımlarına bağlı sanatçıların çalışmalarının özgün sonuçları yalnızca onların yeteneklerine, yansıttıkları düşüncelere değil, aynı zamanda kullandıkları sa-

natsal anlatım araçlarının gücüne de bağlıdır. Yaratıcılığın kazanımları ile gerçeklik malzemesinin imgelerin diline dönüştürülmesinin araç ve tarzları arasında sıkı bir ilişki vardır. Dünyanın estetik özümlenişinin değişik araç ve tarzlarının yarattığı değerler de farklıdır. Örneğin, Rönesans dönemi Fransız edebiyatını XVII. yüzyıldaki **genre preceur** ile karşılaştırdığımızda bunu görmek hiç de güç değil. Bu tür karşılaştırmalar alabildiğine uzatılabilir.

Tarihsel poetika, değer sorununu, elbette **bağımsız** bir sorun gibi değil, sanatsal anlatım araçlarının iç yönelimlerinin özellikleri, araştırılması olarak görür; sanatsal anlatım araçlarının değer amacı, değer geçerliliği, kanımızca, tarihsel poetikanın belirleyici temaları arasında yer almalıdır.

Tarihsel poetikanın içeriği ve konusuyla ilgili olarak burada geliştirilen görüş, sanırız, tarihsel üslup bilgisiyle arasındaki yakın ilişkiyi de bir ölçüde aydınlığa çıkarıyor. Edebi süreçte en önemli halkayı üslupların gelişimi oluşturur. Üslup olgularının, birbirini izleyegelmiş üslupların, ne yazık ki varlığını henüz tam anlamıyla kanıtlayamamış bir bilimdalının konusu olmasının nedeni budur. Poetika ile üslupbilgisi arasında sürekli bir etkileşim olduğuna göre, tarihsel poetika, kendi temel ilkelerinin bakış açısından üslup süreçlerini gerektiğince yansıtabilir, yansıtmalıdır da.

Tarihsel poetikanın içerik ve konusu bu alandaki araştırmaların yöneldikleri belli başlı temalarla sıkı sıkıya ilişkilidir. Bizim görüşümüze göre bunlar bir araştırmacının çalışmasının en önemli şu dört bölümünü içerirler: **Birincisi**, evrensel bir tarihsel poetika ortaya koymak; **ikincisi**, ulusal edebiyatların poetikalarının araştırılması; **üçüncüsü**, edebiyatın belli başlı ustalarının poetikaları ve bunların gerek ulusal edebiyatların, gerekse dünya edebiyatının poetikalarına katkılarının incelenmesi; **dördüncüsü**, ruhsal çözümleme gibi, gerçekliğin dolaylı anlatımı gibi bir takım poetikaları ilgilendiren tek tek bulguların yazgılarını, sanatsal anlatım araç ve türlerinin evrimini araştırmak. Bu dört ana bölümün her birinin kendine özgü hem genel, hem de özel sorunları var kuşkusuz.

Yukarıda sayılan bu yönelimler arasında ne gibi ilişkiler bulunmakta? Tarihsel poetika araştırmalarını hangi sırayla yürütmek daha doğru olur? Somut olgulardan başlayıp sonra daha kapsamlı genellemelere geçmek herhalde daha uygundur.

Ötekilere oranla somut denebilecek bir olgu büyük yazarların ya da ayrı ayrı ulusal edebiyatların poetikaları olabilir. Gene de burada önemli sayıda yöntemsel sorunla karşılaşılır. Hatta büyük ustaların poetikalarının belli nitelikleri ortaya konduktan sonra bile, böyle tek tek kaleme alınmış bölümleri bir araya getirip ulusal nitelikli edebiyatın, hele hele dünya edebiyatının poetikasını "ortaya koymak" olanaksız görünebilir. Poetikanın temelini oluşturan ilkelerin bir çoğu, ortaya çıkan kompozisyonların çerçevesi dışında kalır.

Ulusal poetikalar ile evrensel poetika arasındaki ilişkiler daha da karmaşıktır. Ulusal bir edebiyatı öteki edebiyatlardan yalıtarak ele alırsanız, onun yaratıcı kazanımlarını, evrensel tarihsel poetikaya katkılarını değerlendirmek güçleşir. Bir şeyi ancak başka şeylerle karşılaştırarak kavrayabiliriz. Ama neyi neyle karşılaştıracağız? Komşu edebiyatlarla mı? Ama neden yalnızca onlarla? Daha "uzak" şeylerle karşılaştırmak bizi çoğu kez daha anlamlı sonuçlara götürür. Ulusal bir edebiyatın kazanımları, sanatsal yaratıcılığın sanatsal anlatım araç ve tarzlarının genel evrim süreçlerinin ışığında daha iyi değerlendirilir.

Öte yandan, şu ya da bu oranda ulusal edebiyatların poetikalarına dayanmaksızın, evrensel bir tarihsel poetika ortaya konabilir mi? Bu noktada bir kısır döngüyle karşılaşıyoruz, ama sanırız, durum ilk bakışta göründüğü kadar umutsuz değil.

Burada önemli olan nokta, edebi sürecin tekdüzenlilikten uzak oluşudur. Dünya edebiyatının gelişiminin belli özelliklerinin çoğu kez belli zamanlarda belli ülkelerde ya da aynı anda bir çok ülkede birden billurlaştığı bilinir. Örneğin, Avrupa Rönesansı, her şeyden önce İtalyan edebiyatı demektir; geç-Rönesans ise İngiltere, İspanya, Fransa edebiyatı. Klasik dönem, hiç kuşkusuz, en başta Fransa'nın sanat yaratıcılığıdır. Aydınlanma çağı edebiyatı, en tam, en yetkin anlatımını Almanya, Fransa ve İngiltere'de bulmuştur. **Evrensel önemi** açısından burada değinilen dönemlere özgü edebiyatların poetikasıyla ilgili araştırmaların gerektiği kadar kullanılabileceğini, kullanılması gerektiğini söylemeye gerek yok sanırız.

Peki, Rus edebiyatı ile öbür toplumcu halklarının edebiyatları da içinde olmak üzere, dünya edebiyatı hazinesine bir çok ülkenin önemli katkılarda bulunduğu bir yüzyıl olan 19. yüzyıl ne olacak? Burada da aşılamayacak güçlüklerin bulunmadığı kanısındayız. Bu dönemin sanat alanındaki belli başlı başarı-

ları apaçık ortada zaten, tarihsel betimlemeleri bir ölçüde yapılmış durumda. Her ne kadar sözümona küçük halkların edebiyatları her zaman gerektiğince hesaba katılmamışsa da, bu noktada önemliyi önemsizden, birincili ikincilden ayıramamak diye bir güçlük yoktur. Gene de 19. yüzyıldaki ulusal edebiyatların sanatsal deneyimleri, evrensel bir tarihsel poetikanın belli bir bölümünün temelini şu ya da bu ölçüde oluşturacaktır.

Yukarıda söylenenlerden sonra şurası açıktır ki, dünya edebiyat süreci bilinmeden, ulusal edebiyatların tarihsel poetikası yazılamayacağı gibi, ulusal edebiyatların kazanımlarına başvurmayan, onlara dayanmayan evrensel bir tarihsel poetika da olamaz. Her iki alanda yapılacak çalışmalar arasında etkileşim olması gerekir. Ama bunların başarılı bir biçimde geliştirilebilmesi, tarihsel poetika sorunlarının çözümüne bağlıdır. Bizce öncelik bunlara verilmelidir, bunların geliştirilmesindeki öncelik sırasında, tek tek ulusların edebiyatlarının tarihsel poetikalarıyla ilgili çalışmalar daha ilerdeki bir zamana ertelenmemeli, işe ikisinden başlanmalı.

Bilindiği gibi evrensel tarihsel poetika, sanatsal anlatım araç ve tarzlarının gelişiminin çeşitli evreleriyle ilgilenir. Tarihsellik ile edebilik ister istemez birbirine karışmaktadır: Bu ilkelerden hangisinin önce geldiğini söylemek güçtür. Edebiyatı alışılageldiği biçimde bölümlere ayırmak işe yaramaz, çünkü edebiyat sürecinde uzun dönemlerde merkezkaç gücü egemendir.

Kuşkusuz, gerçekliği imgeler aracılığıyla özümlemenin yol ve tarzlarının ilk kez ortaya çıktığı dönemi, edebi bilincin gelişimindeki "edebiyat öncesi" folklor dönemini dikkate almadan olmaz. Bu evre, gerek bütün halkların edebiyatlarında, gerek ondan sonraki dünya edebiyatının genel tarihini anlamada son derece önemlidir.

Eski dünya, eski zamanlar, edebiyatın, sanatın yeni anlatım araç ve tarzlarının oluşumu ve gelişiminde çok önemli, özel bir dönemdir. O dönemde en önemli şey, **tek tek ulusal** edebiyat poetikalarının gösterdikleri belli özelliklerdir. Yunan edebiyatının poetikası, Latin edebiyatınınkinden apaçık farklıydı; bu her ikisi de, Çin, Mısır, vb. edebiyatlarının poetikasından farklıydılar. Öte yandan, bunlar bir çok ortak özellik de gösterirler, çünkü belli bir dönem tarafından, belli bir dönemin toplumsal ve tarihsel birikimi tarafından koşullandırılmışlardır. Yani eskiçağ

edebiyatlarının poetikalarının hem kendine özgü, hem de ortak özellikleriyle ilgilenilmesi gerekir.

Ayrıca, araştırmacı eski dünyanın kimi (örneğin Yunan ve Roma) edebiyatlarında kesin biçimini bulmuş türlerin oluşum ve evrimini de gözardı edemez.

Ortaçağ edebiyatında tek tek ulusların rolü, eski çağda olduğu kadar elle tutulur değildir. Bu dönemde edebiyatlararası farklılıklar, her şeyden önce, kesin biçimlerini kazanan ve aynı zamanda alabildiğine dallanıp budaklanan **türlerin yoğunluklu gelişimiyle** ilgilidir. Bu yüzden farklı türlerin, genel ve özel niteliklerinin poetikası, ancak ortaçağ edebiyatının poetikasıyla ilgili çalışmalarda en iyi biçimde ortaya konabilir.

Yeniçağda, edebiyatın poetikasını da değiştiren, edebiyat surecinin güçlü etkenleri **ulusal etkenler ile sanatsal akımlar** olmuştur. Kuşkusuz, ayrışık olan bu olgular, gene de edebiyatın gelişimi içinde hem birbirinden bağımsız, hem de birbiriyle sıkı sıkıya ilişkili olarak yer alan gerçek olgulardır. Rönesans döneminde, aralarındaki etkileşim elle tutulur duruma gelmiş; sözkonusu dönemde sanatsal üretimde ulusal çizgilerin rolü açıklık kazanmış; sanat akımlarından kaynaklanan farklılıklar, edebiyat türlerinin farklılıklarıyla birlikte belirginleşmiştir. Başlangıçta çok açık olmasa da, zamanla kesinlik kazanmıştır.

Tarihsel poetikanın evrensel ilkeleri ile ulusal sanat deneyimleri arasındaki ilişkiden söz etmiştik. Burada edebiyat akımlarının poetikasıyla ilgili çalışmaların temel önemini belirtmeden geçemeyeceğiz. Sanat akımları çoğunlukla uluslararası niteliklidir, ama farklı edebiyatlar bu akımların içinde farklı ölçüde yer alabilir ve bu akımların o edebiyatlar üzerindeki etkisi de farklı olabilir. Somut koşullara bağlı olarak edebiyat akımları belli nıteliklere bürünebilir, kazanımları da farklı olabilir. Kimilerinin yereysel bir önemi vardır, kimilerininse uluslararası. Sanatsal anlatım araç ve tarzları için de doğrudur bu. Tarihsel poetikayı ilgilendiren, dünya edebiyat sürecine en büyük katkıyı yapmış olanlardır.

Edebiyat akımları gerçekte türlerin gelişimine yeni boyutlar kazandırırlar. Türleri yalnızca etkileyip değiştirmekle kalmaz, bir ölçüde onlara egemen de olurlar. Kuşkusuz, türler yapısal rollerini yitirmezler, önemlerini sürdürürler, ama o dönem edebiyatının gelişim mantığı, türlerin poetikasının, türler ile edebiyat akımlarının poetikası arasındaki bağlantının, hatta eş-

güdüm ve bağımlılık ilişkisinin gözden kaçırılmadan ele alınmasını gerekli kılar.

Özellikle yeniçağda edebiyat sürecinin ayırıcı özelliği, sanat akımlarının birarada yanyana var oluşlarıdır. Tıpkı edebiyatın büyük ustalarının sanat yapıtları gibi, edebiyat akımlarının ortaya çıkıp birbirlerinin karşısına dikilişleri, kuşkusuz farklı ideolojik ve toplumsal özlemlerin, toplumsal ve estetik tavırların ifadesidir; bu akımların sanatsal anlatım araç ve tarzları üzerindeki etkisi, edebiyat yapıtlarının düşünce ve imge düzeni üzerindeki etkileri kadar büyük olmamışsa da, yine de onların gelişimine damgalarını vurmuşlardır. Mevcut sanat akımlarının ilkeleri birbirinden ne kadar farklı olursa olsun, içinde yer aldıkları dönem bunları kendine göre kaynaştırır ve onların edebiyat süreci içindeki yerlerini saptar.

Bilindiği gibi, edebiyat akımları içinde çeşitli yönelimler ortaya çıkar ve gerçekliği imgeler biçiminde özümlemenin birbirinden çok farklı yaklaşımlarını bulup çıkarırlar. Örneğin 19. yüzyıl gerçekçiliği içinde, epikten tutun da psikolojik tiyatroya, ahlak ve töre edebiyatından taşlamaya kadar birbirinden bunca farklı yönelimler yer almıştı. Şu ya da bu biçimde doğan bu yönelimlerin her biri kendi sanatsal anlatım yollarını kendileri bulduklarına göre, evrensel tarihsel poetikanın bunları da incelemesi gerek.

Çok önemli bir sorun da, farklı tarihsel dönemlerde, farklı edebiyat akımları ve türlerince kullanılmış sanatsal anlatım araç ve tarzları arasındaki **sürekliliği** göstermektir. Dünya edebiyatının gelişimi, yalnızca, dünyayı imgeler halinde algılamanın estetik görüş, ilke ve yollarının birbirini izlemesinden oluşan bir şey değildir. Büyük bulguları, ölümsüz sanatsal genellemeleri kapsadığı gibi, belli başlı ustalarca bilerek kullanıldığı için, onların görkemli genellemeler yapmalarına yardımcı olmuş sanatsal anlatım araçlarının durmamacasına dinamik bir biçimde zenginleşmesini de kapsar.

Edebiyattaki süreklilik kavramı, kuşkusuz burada kabaca çizilenden çok daha geniş olguları içerir.. Genel olarak düşünülen süreklilik, her şeyden önce ideolojik-estetik planda ve imgeler planında kendini gösterir, ama poetika alanında da etkilidir. Birinci tür süreklilik, genişçe incelenmiştir, ama sanatsal anlatım araçları tarihindeki süreklilik halkası konusundaki araştırmalar oldukça yetersizdir.

Bir kuşağın, bir dönemin ürünü olan şeyler bütünüyle bir sonrakilere aktarıldığı gibi, insan zihninin, insan yeteneğinin bütün başarıları yüzlerce, binlerce yıl yaşar. Her tarihsel dönemde öteki dönemlerin edebi başarıları etkilerini sürdürürler. Yeni bulgulanmış sanatsal anlatım araç ve biçimleri ile karmaşık ılişkiler, bağlantılar kurarak, edebiyata eklektik olmaktan çok, bütüncül olan, çoğul düzlemli bir yapı kazandırırlar.

Belli bir dönemin edebiyatında (taklit bir edebiyat değilse), oluşturucu rolü, poetika alanındakiler de içinde olmak üzere, yeni olgu ve bulgular oynar. Yenilikçi aramalar ve kazanımlar, edebiyatın gelişimini ıtici gücüdür. Gerçek yenilikler, daha önceki en iyi kazanımların özümsendiğini gösterir.

Geçmiş ile şimdi arasındaki yakın bağlar, ikisinin birbirinde yankılanması, yalnızca "komşu" dönemler arasında değil, uzak çağlar arasında da vardır. Eskiçağın Rönesans edebiyatında, Shakespeare ve Cervantes'in de romantik dönemde yankılanması gibi.

Hayatın sanatsal anlatımının tür ve araçları zamanla, çoğu kez de çok kısa aralardan sonra, tipiklik ve basmakalıplık niteliği kazanır. Araştırmacının dikkatini başlı başına çekmeye değer bir olgudur bu, ama gene de kendini yalnızca bunlarla sınırlaması doğru olmaz. Belli bir edebiyatın poetikasının, daha sonraki dönemlerin sanatınca özümsenmiş kazanımlarının tek tek ortaya çıkarılıp betimlenmesi gerekir.

Tarihsel poetika çalışmalarında ikinci yönelim, ulusal edebiyatların poetikalarını tarihsel gelişimleri içinde ele almaktır. Yukarıda söylenenlere eklenmesi gereken bir şey daha var: Belli bir ulusal edebiyatın temel sanat ilkeleri ancak dünya edebiyat sürecinin genel eğilimlerinin ışığında aydınlığa çıkar, dünya edebiyatına katkıda bulunduğu kazanım ve bulgular ancak böyle görülebilir. Gelgelelim, ulusal edebiyatların hepsinin bu tür bir sanatsal gizilgücü yoktur, hiç değilse gelişimlerinin her döneminde yoktur. Gene de ulusal edebiyatları, dünya edebiyatında "sesini duyuranlar" ve duyuramayanlar olarak ikiye ayırmak yanlıştır. Edebiyat dünyasında karşılıklı ilişkiler çoğu kez farklıdır. Ülkemizde halkların, genç olanlar da içinde olmak üzere, Sovyet döneminde dünya çapında sanatçılar yetiştirdiğini biliyoruz: Cengiz Aytmatov, Muhtar Oyezov, Resul Hamzatov, Kaisyin Kuliev adları bunun en iyi örnekleri.

Ulusal bir edebiyat için sanatsal deneyimleri farklı yönlerden yorumlamak çok önemlidir, hem ulusal kültürün kendine

özgülüğü, hem de uluslararası önemi açısından. Edebiyat ile halk arasındaki, halkın toplumsal ve ruhsal hayatı arasındaki derin bağların edebiyatın gelişiminin başlıca kaynağı olduğunu unutmamalıyız. Bu açıdan bakıldığında, yalnızca edebiyatın gelişim tarzlarını değil, kullandığı sanatsal anlatım tarz ve araçlarını da gözönüne almak, yani poetikayı üretken bir ilkeolarak incelemek gerekir.

Böylece, ulusal edebiyatların poetikalarıyla ilgili çalışmalar, hem evrensel tarihsel poetika ile ilişkisi, hem de ulusal edebiyatların kendilerinin **gelişme ve yetkinleşme**, birbirlerini etkileyip zenginleştirme bağlamı içinde yürütülmelidir.

Bu bağlamda, poetikalardaki dikkate değer başarıların, imge ve düşünceler alanındaki büyük bulgularla her zaman çakışmadığını da belirtmek gerek. Boccacio'nun **Elegia di Madonno Fiammetta**'sı, sanatsal değeri ve sanatsal genellemeleri açısından, **Decameron**'dan daha zayıftır, ama bu biraz daha alçakgönüllü poetikasına karşılık, psikolojik çözümlemenin ortaya çıkış ve gelişimi açısından önemli bir rol oynamıştır. Bu yüzden, "novella", evrensel tarihsel poetika için oldukça önemlidir. Bu tür daha başka örnekler de kolayca verilebilir.

Tarihsel poetika çalışmalarında üçüncü yönelim, edebiyatın belli başlı ustalarınca kullanılmış edebi anlatım araçlarının incelenmesidir. Büyük ustaların her birinin yaratıcılık yolculuğuna kendinden öncekilerce, çoğu kez de kendi çağdaşlarınca gerçekleştirilmiş şeylerden başladıklarını ve bu arada edebiyatın çeşitli alanlarında kendilerine özgü yeniliklerin başlatıcıları olduklarını herkes bilir. Büyük bir ustanın poetikasında sanatsal anlatım araçlarının kimileri daha önce kullanılmış tarz ve biçimlerin yinelenmesi ve yetkinleştirilmesidir, kimileriyse kendi buluşlarıdır. Ne bilinen şeylere yapılan katkılar, ne de kendi bütünlükleri ve tek tek oluşumları içinde özgün buluşlar, edebiyatın genel deviniminin dışında kalır. Her ikisi de zamanla özümlenir ve hem çağın, hem de daha sonraki zamanların edebiyatını etkiler.

Edebiyatın önde gelen ustaları, çoğu kez edebiyatta yeni yönelimlerin başlatıcısı olurlar, ya da bu yönelimlerin gelişimine yeni ve önemli özellik veilkelerle katkıda bulunurlar. Onların yaratıcı etkisiyle edebiyat türleri dönüşüme uğrar. Büyük ustaların poetikaları, hayatın imgelerle betimlenişinin tarz ve araçlarının evriminde bütüncül bir halkayı, bu evrimin itici güçlerinden birini oluştururlar.

İşte bu yüzden, ünlü ustaların poetikalarının incelenmesine, hem evrensel tarihsel poetikada, hem de tek tek ulusal edebiyatların tarihsel poetikalarında yer verilmelidir. Evrensel tarihsel poetika, dünya çapında ünlü ve önemli yazarlardan öncelikle Homeros, Firdevsi, Rustaveli, Dante, Rabelais, Shakespeare, Cervantes, Molière, Voltaire, Goethe, Balzac, Byron, Puşkin, Mickiewicz, Tolstoy, Dostoyevski, Çehov ve Gorki'nin poetikalarını açıklamalıdır. Kuşkusuz, bu liste, bunun dışındaki yazarları içine almayan örnek bir liste değil, alelusul yapılmış, bu yüzden de kesinlikten uzak, tartışmaya açık bir liste.

Edebiyatın önde gelen ustalarının yaratıcılık alanındaki başarılarının çözümlemesi, kuşkusuz, ulusal edebiyatların tarihsel poetikasının temelini oluşturur. Ayrıca (vurgulamakta yarar var), tek tek ünlü ustaların poetikaları üzerine tek kişilik incelemelerin, edebiyatın gelişim süreçlerini daha geniş boyutlarıyla kavramamızı sağlayacak incelemelerin sayısının arttırılması, olabildiğince desteklenmelidir.

Tarihsel poetikada sanatsal anlatım araç ve türlerinin evrimi olarak tanımladığımız dördüncü yönelimin ana çizgileri yeterince açık görünüyor. Bu araştırma, tek tek bütun sanatsal anlatım araçlarının tarihini olduğu kadar, edebi türlerin tarihsel gelişimi gibi olgu ve süreçlerin incelenmesini de kapsar; örneğin epik, lirik, şiir, tiyatro, düzyazı ve koşuğun çeşitli türlerinin gelişimi gibi. Kuşkusuz tarihsel poetikanın genel bir tartışması yapılırken bu temalara değinilecektir, ama burada da anılması gerekir. Tarihsel poetikanın çeşitli bölümlerinde, hiç kuşkusuz, romandan söz edilecektir, ama romanın sistemli bir tarihi verilmeyecektir. Bu, şiir, tragedya, komedya gibi öteki türleriçin de doğrudur. Burada sıralanan sorunlar araştırılmadıkça, tarihsel poetika eksik kalır, en önemli olguların çözümlemesine yer vermemiş olur.

Bütün bunların yanı sıra, poetika alanında tek tek bulguların öyküsü ve yazgıları da çok ilginçtir. Araştırma sorunları arasında psikolojik çözümlemeden ve gerçekliğin dolaylı anlatımından söz etmiş bulunuyoruz. Daha başka konular da sıralanabilir; örneğin, dünya edebiyatında yazar ve anlatıcı ben'in durumunun gelişimi, tiyatroda diyalog ile monologun ilişkisi gibi.

Bu konuda yalnızca bir örnek vermek istiyoruz: Bir süre önce aklımıza bir araştırma yapmak geldi, acaba oyuncunun sahnede kendi kendine yüksek sesle konuşması yöntemi ne zaman

ve hangi koşullarda başlayıp, daha sonra nasıl ortadan kalktı? Araştırmamızın sonunda, Eski Yunan Edebiyatında bu yöntemin kullanıldığını gördük. Daha sonra ta 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar Batı Avrupa ve Rus Edebiyatı tarihi boyunca hep kullanılmış. Daha sonra yavaş yavaş ortadan kalkıyor. Çehov kullanmıyor, 20. yüzyılın öteki yazarları da öyle. Şimdiyse hiç yok. Bu bize ilginç göründü. Tiyatrodaki bu küçük önemsiz yöntem bir çok şeyleri yansıtıyor olabilir, ama kısa bir yazıda çeşitli yönleriyle ele almak olanaksız. Gerçekliğin sanatsal özümlenişinin tarz ve araçlarının tek tek incelenmesinin anlamlı ve ilginç olabileceğine inanıyoruz.

Görüldüğü gibi, geniş boyutlu bir incelemenin yapılması düşünülüyorsa, tarihsel poetikanın, deyim yerindeyse, iki boyutu var; biri yatay boyut, yani tarihsel katmanlar, ötekiyse dikey kesit. Bu kesit, ilkin farklı dönemlerin poetikalarının gelişimindeki sürekliliği, ikinci olarak da dünyanın estetik özümlenişinin ayrı tür ve biçimlerinin tarihini kapsıyor.

Başka bir çok girişimlerde olduğu gibi, bilimsel araştırmada da, yalnızca en yakın tasarıları değil, daha uzak olanları da gözden uzak tutmamak gerekir. Bir başka noktayı daha belirtmeliyiz. Yakın amaçlarla yetinen kişi, küçük ayrıntıların içinde boğulup yolunu yitirebilir. Öte yandan, yalnızca uzak amaçlara bakmak, gerçek yenilikler yapma ve gerçek çalışma enerjisinde azalmaya yol açabilir.

Tarihsel poetika çalışmaları sürdükçe, çağdaş edebiyatın poetikasıyla ilişkisi giderek artacaktır. Üstelık, çağdaş edebiyatın sanatsal anlatım araçlarının daha derinlemesine incelenmesi için bir temel oluşturacaktır. Ayrıca, bu araştırmalar, çağdaş edebiyat etkinliğinin poetikasının çeşitli yön ve özelliklerini kapsamlı bir biçimde tanımlayan kitap ve yazıların çoğalmasına da büyük oranda öncülük edecektir.

NOTLAR

(1) V. Vinogradov, **Stylistics. Theory of Poetic Speech Poetics** (Üslupbilgisi. Şiirsel Söylem Kuramı. Poetika), 1963 s. 184
(2) V.M Zirmunski, **Theory of Literature. Poetics, Stylistics** (Edebiyat Kuramı. Poetika, Üslupbilgisi), Leningrad, 1977, s. 15.
(3) A.g.y., s. 28.

FELSEFE HABERLERİ

ARAP ÜLKELERİNDE FELSEFİ DÜŞÜNCENİN GÜNCEL SORUNLARI

Karl MELZER*
Çev.: Uluğ NUTKU

1967 askeri yenilgisi Arap ülkelerinin toplumsal hayatında birçok bakımdan duraklamaya neden oldu. Arap halklarının ulusal kurtuluş mücadelesi kendi devletlerine sahibolma ve siyasal bağımsızlığı savunmada (Filistin halkı hariç) gerçekten önemli başarılar elde etti; ama ikinci aşamalarının karşısında duran görevler, yani iktısadi bağımsızlığın ve toplumsal ilerlemenin gerçekleşmesi, bazı devletlerde gecikti; Mısır'da ise geri atıldı. Diğer yandan, bu ülkelerin siyasal rejimleri 70'li yıllarda güçlerini pekiştirdiler ve egemen sınıf güçlerinin aydın sözcüleri, en yakın geçmişin toplumsal tecrübelerini teorık işleme fırsatını buldular; buna felsefi teori de dahildi. İsrail'in Haziran saldırısında yenilgilerinin yarattığı şok ve kapitalist gelişmenin kısmen felaket getiren toplumsal sonuçları, Arap halklarının özbilinçlerini derinden sarstı, sömürgeciliğe karşı muzaffer mücadelenin birçok değer ve kavramına gölge düşürdü ve Arap ülkelerinin düşünce hayatında keskin ayrışmalara yol açtı.

Felsefi düzeyde bu durum, Arap kurtuluş hareketinin baş hedefinin daha da sorunlaştırılması biçiminde ortaya çıktı: Özgürlük, yani bağımlılıktan, gerikalmışlıktan kurtuluş ve ilerle-

---

(*) Karl MELZER: Felsefe doktoru, Afrika ve Yakındoğu Bilimleri Bölümü, Leipzig

menin gerçekleşmesi. Özgürlük nasıl mümkündür? sorusu Arap ülkelerinin felsefi düşüncesinde gittikçe merkezi sorun haline geldi. Felsefi uğraşın Arap bölgelerinde gittikçe yükselen mevki ve değerini, sayısı kabarık ve niteliği yüksek felsefi yayınlar kanıtlıyor. Bunu bir dizi Felsefi Toplantılar da gösteriyor; örn.: "Arap Anayurdunda Uygar Gelişmenin Bunalımı" (Nisan 1973, Kuveyt), "Miras ve Kurtuluş" (Nisan 1979, Rabat), "Açıklama Bilimi (Felsefe) Birinci Dünya Kongresi" (Eylül 1980, Trablus), "Yazgıları Önünde Araplar" (Ekim 1980, Tunus).

Bu eğilim, Ürdün'ün Amman Üniversitesi'nde 5-10 Aralık 1983'te yapılan "Birinci Arap Felsefe Kongresi"nde belli bir doruğa ulaştı. Bu kongreye önde gelen 30 Arap felsefeci katıldı. Diğerleri arasında, Felsefe Bölüm Başkanları (yöneticileri) da vardı: İskenderiye Üniversitelerinden Ahmad Subhi, Ürdün Üniversitesinden Ahmad Madi (aynı zamanda kongre organizasyon komitesi başkanı), Muhammed V. Rabat Üniversitesinden Said Binsaid, Kuveyt Üniversitesinden Fuad Zakariya, Beyrut Amerikan Üniversitesinden Mağid Fahri, Kahire Ayn Şams Üniversitesinden Murad Vahba ve Lübnan Üniversitesinden Mu'in Ziyada. Onların yanı sıra Tunus, Aden ve Kahire Üniversiteleri temsilcileri de katıldılar. Lübnan'da yayımlanan "Arap Felsefe Ansiklopedisi" baş redaktörü Muhammed Zayid, Paris'te bir Birleşmiş Milletler Enstitüsünde çalışan Mısırlı sosyolog Anwar 'Abd al-Malik* ve serbest çalışan Lübnanlı felsefeci Nazif Nazzar

Bu kongrenin en önemli içeriği, başta orada ortaya konan 15 çalışma olmak üzere, şimdi bir tutanak cildine geçmiştir: **Al-falsafa fi'l-watan al-'arabi al-muaşır** (Bugünkü Arap Yurdunda Felsefe), yay.: markaz dirasat al-wahda al-'arabiya (Arap Birliği Araştırmaları Merkezi), Beyrut 1985, 336 sayfa.[1]

Katılanlardan anlaşılabileceği ve Ahmad Madi'nin selâmlama konuşmasında vurguladığı gibi, kongre yüksek okullarda felsefe öğretimi konusunu görüşmek için toplanmıştı; ama konuşmacılar çok daha geniş boyutlar çizmek için bu fırsattan yararlandılar. Felsefe ve Arap toplumu, felsefe ve Arap tarihi konularına girdiler. Böylece hem felsefi sorunları incelemenin anahatları ortaya çıkarıldı hem de ideolojik sınırlar delindi. Bir yandan ülkelerinin toplumsal gerçekliğinin bilgisini edinmek

---

(*) Özel adlar yazımaşırı (transkripsiyon) olduğundan, Türkçe seslendirerek daha da özelleştirmek gerekmezdi. Örn.: Enver Abd ül-Malik.

için dünyagörüşsel-yöntemsel gereçleri üretmeye (geç burjuva felsefesiyle hesaplaşmada ağır basarcasına) çalıştılar; diğer yandan felsefenin özünü genel-toplumsal olana değil, özel-Arap olana bağladılar; bir Arap felsefesi ve "üçüncü dünya" felsefesi arayışına girdiler ve işçi sınıfının bilimsel dünya görüşünü kere içine tıkılmışlıktan çıkardılar.

Arap ülkelerinin tarihî özgüllüğünce belirlenen oturumlarda felsefeciler bir dizi temel sorular açtılar· Felsefe nedir ve ne olacak? Felsefenin dinle ilişkisi nasıldır? Yöresel felsefe mirasına tavır nasıl? Batı felsefesine (Marxçı felsefe dahil) tavır nasıl? Felsefeyle Arap gerçekliği bağıntısı nasıl?

Bu felsefi çabaları teorice en derin ve içerikçe en kapsayıcı dile getiren kişi Kahire Üniversitesi'nden Hasan Hanafi oldu. "Kültür Durumumuz" bildirisini yayımcılar haklı olarak kitabın başına koydular (s. 13-42). Hanafi şu tanımı verdi: "Felsefe zamanı ve mekânı olmayan, toplumu olmayan, kültürü olmayan salt düşünce değildir. Felsefe bir çağda oluşan, bir kuşakça geliştirilen, bir topluma hizmet eden ve bir kültüre anlatım kazandıran düşünce sistemidir" (s. 13). Arap ülkelerinde felsefe bunalım geçiriyor, çünkü "felsefecilerimiz olduğunu ya da felsefe yaptığımızı söyleyemiyoruz" (s. 19).

Hanafi bu "kültürel durumun" üç görünümünü anlattı: 1) "Eski mirasa tavır, çünkü biz bir miras toplumuyuz, ulusal bilincimiz eskiye hep açıktır."; 2) "Batı mirasına tavır.[2] Bu bizim ulusal bilincimizin temel direklerinden, yurtsever ve bilimsel düşünce kültürümüzün doğrudan bilgi kaynaklarından birisi olmaya başladı."; 3) "İçinde yaşadığımız ve bilinç duyarlığımızı, farkında olalım ya da olmayalım, dolduran gerçekliğe tavır." Bu, "bilgiye itilim olabilirdi, karar vermede yönlendirici olabilirdi, doğrudan duyumsal kavrayışla, yani dolaysız rasyonal teori kurarak bilginin tek kaynağı olabilirdi" (s. 15).

Bu durum (diye devam ediyor Hanafi) tartılmıyor; mirasla meşguliyet gerçeklikle ilgilenmede bir yük oluyor; böylece "pratikte yurtsever birlik, teoride ulusal kimlik kenara itiliyor" (s. 15). Kültür ve felsefede bunalım her üç görünümde dışa vuruyor; özmirasa bakış yabancılaşıyor, "orientalistler"in bakış tarzı haline geliyor, kendine özgü bir bakış olmuyor (s. 16). Batının felsefe mirası ortamından kopuk öğretiliyor, "sanki Descartes, Kant ve Hegel, Marx, Nietzsche, Husserl, Bergson, Sartre, Merleau-Ponty ve Heidegger pırıldayan yıldızlarmış gibi" (s. 18).

Ve üçüncü boyut bütünüyle yitti: "Bizde felsefe aktarmaya dönüştü, ya eskilerden ya da modernlerden aktarmaya; gerçekliğin doğrudan teorileştirilmesi yitti. Düşünsel kültür bir yanda duruyor, gerçeklik öbür yanda, anlaşılmamış bir gerçeklik ve salt biçimsel, içeriksiz bir bilinç" (s. 19). Hanafi bir çözümü, üç görünüm arasında dengenin yeniden kurulmasında ve özellikle, gerçeklikle uğraşmanın felsefi metinlerin incelenmesinden önce gelmesi gereğinde buldu. Bunun sağlanması felsefenin bilimselliği sayesinde olacaktır.

Bildirisinde daha sonra kendi alternatif tasarılarını açıklamaya geçti. Yöresel felsefe mirasında rasyonal ve bilimsel öğelerin ayıklanmasını ve üst düzeye çıkarılmasını talebetti (karşl. s. 21-27). Ayrıca, düşüncenin "Batılılaşması"na yol açan, "Batı" felsefesinin sırf çevrilmesi ve üzerinde düşünülmeden sunulması alışganlığından vazgeçilmesi çağrısında bulundu. Batı felsefe mirası daha çok evrensel-insani miras olarak görülmelidir Bu mirasta İslam'ın da iskolastik dönemde ve Renaissance'da belirgin payı olmuştur (s. 30-33).

Gerçeklik konusunda: "Kültürün yüreğinde varolan, düşünce olarak ondan doğan ve etki olarak ona dönen kültür" (s. 37), gerçekliğin şu karmaşımıyla uğraşılarak ilerletilecektir: 1) "Arap topraklarının işgal ve çapullardan kurtulması"; 2) "Sınıf ayrışmalarına karşı çıkarak, servet dengesinin yeniden kurulması"; 3) "Baskı ve tiranlığa karşı çıkarak, özgürlük ve demokrasinin gerçekleştirilmesi." (s. 37 f.)

Hanafi, ikinci aşamasında bulunan Arap bölgelerindeki ulusal kurtuluş hareketinin toplumsal gelişme yönündeki başlıca görevlerine [ulusal-ç.] burjuvanın gözlem kulesinden açıkça tüm soyutlamayla bakarak, felsefenin konusunu belirledi: "Felsefenin yalnız bir konusu vardır: özgürlük; kurtuluştan başka hedefi yoktur" (s. 39). Hedef tasarılarını şöyle kesinleştirdi: "Arap ulusunun birliğinin gerçekleşmesi", "Batılılaşmaya karşı özdeşliğin gerçekleşmesi", "Geri kalmışlığın aşılması ve ilerlemenin başarılması", "Kitlelerin harekete geçirilmesi." Hanafi, şöyle özümleyerek bitirdi: insana, gerçekliği içinde yönelme geçerli kılınmalıdır (s. 39-41).

Arap mekânında felsefi yaratmanın temel bir sorununu da Mısırlı Fuad Zakariya dile getirdi: "Çağdaş Arap toplumunda felsefe ve din" (s. 43-69). Literatürde sık sık "büyük rasyonalist" diye saygınlık verilen Zakariya, felsefeyle dinin aynı içeriği ol-

duğundan kalkarak, aralarındaki farkın yalnızca düşünce tarzı ve yöntemlerde bulunduğunu söyledi. Şunu belirtti: "Ama burada en önemli olan, bizim, eğer çağdaş İslâm'ın felsefeye karşı tavrına çıkışlar yapacaksak, daha başta açıkça söylememiz gerekir ki, bu suçlamalar İslâm'ın kendisine değil, çağdaş Müslümanların dinlerini anlayış tarzına yöneltilmektedir" (s. 45). Din çevrelerinin felsefeye ve felsefecilere yalnız düşünsel kalmayan baskılarının ne gibi sonuçlar doğurduğunu çarpıcı biçimde belgeledi ve haklı şikâyette bulundu (s. 46 f., 62). Söze devamla akıl ve mantık (s. 51-54), hakikat (s. 54), siyasal demokrasi (s. 56), zamana ilişkin tavır (s. 58) ve insan görüşü (s. 60) konularında felsefeyle İslâm'ın karşıkarşıya gelmelerini tartıştı. Sonra felsefenin alçakgönüllü görevini belirtti: "Dini düşüncenin çoğu kez derine inmeden kullandığı yahut da anlamlarının yeniden belirlenmesini güncel değişmelerin gerektirdiği bazı kavramlara ışık tutmak" (s. 67).

Hanafi ve Zakariya'nın anahatlarını çizdikleri başlıca sorunlar, diğer katılanlarca farklı yoğunluk ve nitelikte farklı yönlerden ele alındı. Ürdün Üniversitesi'nden Adil Dahir, "Arap toplumunda felsefenin rolü" çalışmasında (s. 71-91), felsefenin toplumsal işlevini özünde eleştirel-değerlendirici olarak belirti. Modern "Batı" felsefesine şiddetle çattı; çünkü eleştirel işlevini yerine getirmiyor, "egemen ideoloji"nin silahı oluyor, "tutucu-ideolojik" rol oynuyor (s. 71). Dahir'in kanısınca (ama buna sonuna kadar katılmak mümkün değil), aynı durum, Arap felsefesinde de var: o da soyutluk, kibirli yansızlık, bilim uşaklığı (scientisizm), biçimsel akılcılık ve akademizm peşindedir (s. 77 f.). Arap felsefesini, "epistemolojik, antropolojik ve lojik hapisanesinden kurtarmak için" (s. 89), akla güvenmek ve eleştiri yapmak gerekir Başlıca dileğini şöyle özetledi: "Özel olarak felsefenin sorunlarını değil, genel olarak insanın sorunlarını felsefenin temel çıkış noktası olarak seçmeliyiz" (s. 91).

Sacid Binsacid (Rabat), "Günümüzdeki Arap düşüncesinde felsefî akımlar ve mirasa tavır: giriş notları" bildirisinde (s. 93-100), Arap ülkelerinde yaygınlaşan miras tartışmasını tahlil etti. Yeni etkilenmelere değindi ve Marxçı Arap felsefecilerden, onların konumunu reddetmekle beraber, söz açan az sayıdaki konuşmacılardan biri oldu. Miras ve felsefe üzerine görüşleri soyut parçalar ve tarihdışı kaldığından, çıkarımları, Avrupa düşünce tarihiyle su götürür paralellikler kurmadan ve "eski-modern", "Doğu-Batı" gibi kurgulardan öteye geçemedi.

Ahmad Subhi (İskenderiye), "Arap yurdunda İslâmî felsefe doğrultuları (1960-1980)" başlıklı bir bildiri sundu (s. 101-119) "İslâmi" sıfatını seçmesi, teorik bir programa işaret ediyordu. Ona göre, İslâm Arap kültürünü büyük yapan belirleyici etkendi; bu nedenle, "Umma'nın kültürel kişiliğinin yeniden keşfi"ni talebetti. Arapçada, hem islâmî ümmet, hem de ulus anlamına gelen "Umma'nın yaratıcı manevî varlığı" yeniden kazanılmalıydı (s 118). Subhi 19. yüzyıl ortasından beri Arap ülkelerinde felsefe tarihinin önemli sayfalarını derleyip yorumladı. Müslüman reformcuların isteklerini yeniledi: eskinin donuk kopyasını çekmekten uzaklaşılmalı; bunun yerine dini-hukuki kaynakların özgürce yorumu geçmeli.

Aden Üniversitesi temsilcisi Mahmud Amin al-'Álim'in Arap toplumunda Marxçı felsefenin sözcüsü olarak kürsüye çıkışı, siyasal ve bilimsel nedenlerle büyük önem taşıyordu. "Mısırda Lise 2'de felsefe öğretim yöntemi için üç metin ve üç tutum" bildirisinde (s. 126-149), orta öğretim kitaplarını tahlil etti. Bunlar, ileri gelen felsefeciler olan Yusuf Karam, İbrahim Madkur ve Zaki Nağib Mahmud tarafından, modern Mısır tarihini üç aşamada kapsayacak biçimde yazılmışlardı: 1952 Devrimi öncesi, Nasır Dönemi ve Sadat yönetiminde kapitalist restorasyon. Al-'Álim, değişen siyasal kümelenmelerin felsefe sorunlarına bakışta farklı ağırlık ve vurgulamalara nasıl yol açtığını, ama hiçbirinin, burjuva ideolojisinin ortak temelini terkedemediğini gösterdi. Kongre kitabında bu çalışmaya verilen saygın mevki, üstün niteliği için sadece bir son söz anlamına gelmez.

Ürdün Üniversitesi'nden Adib Nayif Diyab, "Akademik çalışmalarımız ve çağdaş Arap felsefesinin doğuşu"nu açıkladı (s. 151-169). O da Hanafi'nin 'üç görünüm"ü ile özdeş olan, felsefî düşüncenin üç mihveri üzerinde durdu: a) Eski metinlerin kısırca incelenişi zamanımızın görevlerine uygun düşmüyor; b) "Batı" felsefesi toplumsal gelişimin temel sorunlarından kaçınıyor, parça alanlara kayıyor ve böylece her iki uğraşın yararı ancak şarta bağlı oluyor; c) "Modern Arap düşüncesi ve onun konusu... bizim siyasal- toplumsal sorunlarımızdır. Özgül anlamında bu felsefe değildir, çünkü güncel kültürel ikilemlerimizle uğraşır" (s. 163). Bu sorunları pek az sayıda Arap felsefeci ortaya atmıştr; dünyagörüşsel bir yöntem geliştirmek zorunludur; böylece historizmin, dil-analizinin ve fenomenolojinin bir sentezi gözönüne getirilecektir (s. 168 f.).

Dr. Ahmad Madi (Amman), güncel Arap felsefesinde özellikle Zaki Nağib Mahmud'un uğraşıyla önemli bir akım haline gelen mantıki pozitivizmi ele aldı: «Yeni-pozitivizm ve çağdaş Arap felsefi düşüncesinde mantıki analiz" (s. 171-202). Madi, 20 Arap felsefecisinin mantıki pozitivizmle ilgili yazılarını inceledi ve onların bu felsefede öngördükleri yöntem-dünya görüşü ayrımını; tam kesin mantıki ve dilsel-analitik incelemelerin genel uzlaşım yoluyla bilimsel onaylanmasını ve pozitivizmin dünyagörüşsel önermelerini reddetti.

Kamal 'Abd al-Latif (Rabat Üniversitesi), "Çağdaş Arap düşüncesinde Batı felsefesi karakterinin varlığı" üzerinde konuştu (s. 203-214) ve şu sonuçları çıkardı: 1) "İlâhiyatçı düşüncenin egemenliği, çağdaş Arap teori üretimi alanında felsefi teori-pratiğin zorunlulukla yok olması demektir"; 2) "Bağımlılığın süregitmesi sadece Batılı bir düşünce oluşturmuştur: kökleri bizim tarihimize yabancı bir tarihte olan düşünce..."; 3) "Felsefi-teorik eylem... bir seçkinler düşüncesidir"; 4) "Bu düşünce toplamacıdır (elektrik) ve nedeni felsefe tarihi boyunca ortaya çıkan felsefelerle eleştirel-tarihi ilginin yoksunluğudur" (s. 213). Konuşmacının talebi "çifte eleştiri" uygulamaktı: hem kendi miraslarına, hem "Batılı" felsefeye (s. 213).

Rabat Üniversitesi'nden Muhammed Waqidi'nin bildirisi, "Yusuf Karam: çağdaş Aristotelesci metafizik" (s. 215-236) ve Mağid Fahri'nin "Hümanist sanat olarak felsefe" bildirisi (s. 239-251), içerik bakımından birbirine sıkıca bağlıydılar. Waqîdî, Karam'ın Ortaçağ Arap felsefesindeki Aristotelesci gelenek çizgisini zamanımızda canlandırma girişimiyle hesaplaşarak, buna "tarihsizlik ve soyutluk" (s. 232), "İnsanın tarihi ve toplumsal boyutunun yoksunluğu" (s. 233) derken, Fahri Platoncu geleneğe tutundu ve "imkânı gerçekleştirme" felsefesi önerdi (s. 246); bu felsefe, şimdiki toplumsal duruma uygulanabilir bir dünya görüşü sunacaktı.

Rabat Üniversitesi'nden 'Abd as-Salam Bin'abd al-'Ali, "Magreb'de felsefi düşüncenin ufukları" bildirisinde, mevcut felsefi tutumları inceledi. Al-'Arwis'in mirastan ayrılma ve "tarihî marksizmi alma" tezinden uzak durarak, al-Gabiris'in tezini savundu: mirası çağdaşlaştırmak, eleştirerek benimsemek; mirasın ölü bilgi yığını olan içeriği değil, ideolojik-yöntemsel işlevi canlandırılmalıdır (s. 257).

Ürdün Sanayi ve Ticaret Bakanlığından Dr. İbrahim Badran

(konusu: "Arap zihniyeti üzerine", s. 275-289), teorik düşünceyi kitle bilinci ve sosyal psikoloji bağlamında ele alarak, zihniyetin önemli ölçüde kopukluk ve tutarsızlıkla dolu olduğunu, çünkü yüzyıllarca süren kokuşma ve yabancı egemenliği tarafından şekilsizleştirildiğini belirtti. Toplumsal değişim, "Batılılaşma ve yabancılaşmaya götürmüştür, düşünceyle tarihin bağını koparmıştır" (s. 281). Bir "teknolojik zihniyetin yaratılması"nı, bunun modern bilim ve teknik çağına uygun olmasını talebetti.

Modern düşünceyi kavramada dil bakımından karşılaşılan güçlükleri, Ürdün Üniversitesi'nden Salman al-Badur sorun edindi: "Arap dilinde felsefi terim sorunu" (s. 291-304). Modern Arapçada olgunlaşmamış felsefî terminoloji yüzünden doğan büyük güçlüklere değindi; kavramların türedikleri dildeki gibi Arapça metinlere uygulanmalarının yarar ve zararlarını tartıştı. Arapçanın zengin imkânları tutarlı bir felsefi terimbilgisi için kullanılmalıdır diyerek, bunun dilsel olmaktan çok, felsefi bir sorun olduğunu haklı olarak ileri sürdü.

Eldeki malzeme tümüyle ve açıkça şunu yansıtıyor: günümüzde Arap ülkelerinde felsefe derin bir değişme süreci içindedir. Hanafi'nin dile getirdiği felsefe bunalımı, Arapçadaki burjuva-Avrupa felsefesinden burjuva-Arap felsefesine geçişin henüz tamamlanmamış olmasından doğuyor. Felsefe tarihi çalışmasında metinlerin tekrarlanmasından, toplumsal gerçekliğin öğrenilmesi ve değiştirilmesi için felsefe tarihiyle uğraşmaya geçiş henüz eksik.

Bu gibi içerik sorunları yanında, tutanak cildi (kongre kitabı) bir dolu ayrıntılı bilgi veriyor. Düşünürleri okurlara tanıtma amacıyla konulan "kimlikçe" önemli; ama arada şu bilgi de veriliyor: yedi Suudi Arabistan üniversitesinin hiçbirinde felsefe bölümü yok. Katılanların çalışma ve bildirilerinde verdikleri kaynaklar, Arap ülkelerindeki güncel felsefi yayınların tam bir bibliyografyasını çıkarmaya yeter.

Kongre, bir "Arap felsefe cemiyeti" kurulması niyetinin açıklanmasıyla faaliyetini bitirdi. Bu cemiyet şu konuları araştıracaktır: Arap felsefecilerin çabalarının birleştirilmesi; uluslararası kongrelere, kurumlara ve birliklere katılmaları; henüz felsefe bölümleri olmayan Arap üniversitelerinde bu bölümlerin kurulması için çalışmalar; çağdaş Arap düşüncesinin Arap üniversitelerinde öğrenilmesi; Doğu ve "üçüncü dünya" felsefelerinin incelenmesi; felsefe öğretiminin orta dereceli okullara ve

fen fakültelerine daha da yayılması; bir tum-Araplar felsefe dergisinin çıkarılması; süreli felsefe kongre ve seminerlerinin düzenlenmesi ve başı çeken çağdaş Arap filozof ve düşünürlerin eserlerinin yayımlanması. Bu niyetlerin gerçekleşmesi için görüşmeler Kuveyt Üniversitesi'nde yapılacaktır; bunun için daha kongre esnasında, oranın felsefe bölümü başkanı Dr. Fuad Zakariye ile ilk temaslar yapılmıştır.

NOTLAR :

(1) Kerredeki bütün sayfalar bu cilde aittir Sonradan öğrendiğime göre (Kasım 1986), bu kongrenin ikinci bir tutanak cildi Kahire'de hazırlanmaktadır ve bildiriler üzerine tartışmaları da içerecektir.

(2) "Batı" mirası ve "Batı" felsefesiyle öncelikle Avrupa ve Kuzey Amerika etkileri kastediliyor. Kongre esnasında "Batılı" terimiyle geç-burjuva felsefesi de kastediliyordu.

FELSEFE BİBLİYOGRAFYASI

ARAP HARFLİ TÜRKÇE FELSEFE KİTAPLARI KAYNAKÇASI (1849 – 1928)*

Kadir YERCİ

A. Fahri, **Benjamin Franklin,** İstanbul, 1307 [1891], İstepan Mat., 79 s.

Abdullah Cevdet, **Bir zekayı feyyaz; Doktor Gustav Le Bon'un ilm ve tefekkür aleminde gördüğü iş,** İstanbul, 1925, Necm-i İstikbâl Mat., 112 s.

Abdullah Cevdet, **Cihan-ı İslâma dair bir nazar-ı tarihî ve felsefî,** İstanbul, 1922, Necm-i İstikbâl Mat., 32 s.

Abdullah Cevdet, **Dimağ ve melekât-i akliyenin fiziyolacya ve hıfzıssıhhası,** İstanbul, 1919, Matbaa-i Âmire 426+26+10+3 s.

Abdullah Cevdet, **Fenni ruh Dimağ ve ruh-tefekkür-vicdan ve tefekkür,** İstanbul, 1911, Matbaa-i İçtihad 136 s., (Dr. Karl'ın mektuplarını içermektedir).

Abdullah Cevdet **Fiziyolacya ve hıfzıssıhhat-i dimağ ve melekât-i akliye,** İstanbul, 1894, Mahmut Bey Mat., 212+12 s.

[Abdullah Cevdet], **Fünûn ve felsefe. Tarih-i tesvîd.** Taşbasması. [Cenevre], 1309 [1897], 31 s.

Abdullah Cevdet, **Fünûn ve felsefe,** 2. tb.; Mısır, 1906, Matbaa-i İçtihad. 49 s., Kütüphane-i İçtihad Adet: 6.

Abdullah Cevdet, **Fünûn ve felsefe ve felsefe sânihaları,** 3. tb.; İstanbul, 1912. Matbaa-i İçtihad, 159 s., Kütüphane-i İçtihad Adet: 6.

Abdullah Cevdet, **Hadd-ı te'dib Ahmet Rıza Bey'e açık mektup,** Tab'-ı sâni (ikinci basım); İstanbul, 1912. Matbaa-i İçtihad, 72 s.; (İlk basım: Paris, 1903).

---

* Aynı adı taşıyan bir çalışmamız, **Günümüzde Kitaplar** Dergisi'nin 19, 20/21 ve 22. (Temmuz, Ağustos/Eylül, Ekim 1985) sayılarında, 246 yapıtın kaynakçası verilerek yayınlandı. Bu çalışmamızda ise, saptadığımız 50 dolayında yeni yapıt daha verilmiş, kimi yapıtların eksik kalmış bilgileri tamamlanmıştır.

Abdullah Cevdet, **İki emel,** Kahire, 1316 [1900]. Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti Mat., 32+3 s.

Abdullah Cevdet, **İki emel,** [2. bs.], Mısır, 1906. Matbaa-i İçtihad, 32 s.; Kütüphane-i İçtihad Adet: 4.

Abdullah Cevdet, **İki emel,** 3. bs., İstanbul, 1914. Matbaa-i İçtihad 31 s.; Kütüphane-i İçtihad Adet: 83.

Abdullah Cevdet, **Uyanınız! Uyanınız!** Mısır, 1907. Matbaa-i İçtihad 36 s.; Kütüphane-i İçtihad Adet: 9.

Abdurrahman Lütfullah, **Din'in birliği, dolayısıyle tabiat, madde, kuvvet, milliye nazariyelerinin sükûtu,** İstanbul, 1337 [1921], Necm-i İstikbal Mat., 23 s.

Abdurrahman Sami [Paşa], **Rumus-ul hikem,** İstanbul, 1287 [1870], Şeyh Yahya Efendi Mat., 128 s.; (Arapça çevirisiyle birlikte yeni basım: Trablus Şam: 1312, [1894], Matbua-ül belaga 168 s.).

Abdurrahman Şeref, **İlm-i ahlâk,** İstanbul, Mekteb-i Mülkiye-i Şâhâne Litografya Destgâhı, Taşbasması; 5. sınıf, 1314/1316 [1898-1900]. 136 s.; 6. sınıf. 1312/1313 [1896-1897]. 127 s.; Matbaa-i Âmire 1316 [1900]. 150 s.;

Abdülhakim Hikmet, Elhac, **Felsefe ve hikmet,** Paris, 1903, İmprimerie de l'Est-Quest, 41 s.; Külliyat-ı Hikmet, Cüz: 1.

Ahmet Canib, **Cümel-i hikemiye-i Türkiye,** Kastamonu, 1309 [1893]. Vilayet Mat., 22 s.

Ahmet Hamdi, **Hikmet-i siyasiyye,** İstanbul, 1328 [1912]. Edep Mat., 341+3 s.

Ahmet Hamdi Şirvani, **Makalat-ül-urefa fi mesail-il-hükema,** İstanbul, 1285 [1868]. Tasvir-i Efkâr Gazetehanesi, 84 s.

Ahmed Hamdi, **Mantık,** İstanbul, 1293 [1877], el-Hac Mustafa Efendi Mat., 24 s.

Ahmed Hamdi Şirvanî, **Muhtasar mantık,** İstanbul, 1299 [1883]. Babıâli'de 10 no.'lu Mat., 40 s.

Ahmet Mithat, **Ben miyim hikmet-i maddiyeye müdâfaa,** İstanbul, 1308 [1892]. Tercüman-ı Hakikat [Mat.], 124 s.

Ahmed Mithat, **Beşir Fuad,** İstanbul, 1887.

Ahmet Mithat, **Durûb-i emsâl-i Osmaniyye hikemiyyatının ahkâmını tasvir,** İstanbul, 1874/75, [Ahmet met Mithat Mat.], 224 s.

Ahmet Mithat, **Felsefe-i zenan,** İstanbul, 1287]1870[, Muharririn zatına mahsus matbaa, 196-298 s; (2. basım: İstanbul, 1292 [1875], Kırk Ambar Mat.).

Ahmet Mithat, **Hali-ülukad,** İstanbul, 1307]1889[.

Ahmet Mithat, **İlham ve taglitat. Psikoloji yani fenn-i menafi el-ruha dair bazı mülâhazat**, İstanbul, 1884. Tercüman-ı Hakikat Mat., 176 s.

Ahmet Mithat, **Schopenhauer'in hikmet-i cedidesi**, İstanbul, 1304 [1888], Tercüman-ı Hakikat Mat., 155 s.

Ahmet Mithat, **Tarih-i hikmet**.

Ahmet Muhtar, **Hikmet-i tefekkür meal-i Fikret**, İstanbul, 1318 [1902], Mahmud Bey Mat., 53 s.

Ahmed Muhtar, **Hulasa-i mantık**, İstanbul, 1312 [1896], Âlem Mat., 23 s.

Ahmed Rasim, **Cümel-i hikemiye-i Osmaniye**, İstanbul, 1303 [1887]. Şirket-i Müretttibiye Mat., 64 s.; Osmanlı Kütüphanesi Adet: 6.

Ahmet Rıza, **Birinci layiha**, Cenevre, 1313 [1897].

Ahmed Şam'i, **Hülâsatü'l-ahlâk**, İstanbul, 1323 [1907]. Asır Mat., 63 s.

Ahmet Şuayıp, **Hayat ve kitaplar**, İstanbul, 1326 [1910], Matbaa-i Hukukiye, 407 s.; (İlk basım 1901'dedir).

Akçura Yusuf, **Muasır Avrupa'da siyasi ve içtimai fikir cereyanları**, İstanbul, 1926.

Ali İrfan Eğribozi, **İlm-i ahval-i ruh**, İstanbul, 1909, Ruşen Mat., 101+2 s.

Ali İrfan Eğribozi, **İlm-i ahval-i ruh**, 2. Basım, İstanbul, 1922, 95 s., İkbal Kütüphanesi.

Ali Kemal, **İlm-i ahlâk**, İstanbul, 1330 [1914]. Sabah Mat., 300 s.

Ali Reşad, **Faşizm**, İstanbul, (1348 ?) Kanaat Mat., 126 s.

Alinecippaşazade A. Hamdi, **Mahiyet-i aşk**, İstanbul, 1881. Mahmut Bey Mat., 21+1 s.

Ali Rıza, **Hulasa-i akaid**, Adana, 1316 [1900], Vilayet Mat., 108 s.

Ali Sedad, **Nizan-ül ukul, fi'l-mantık ve l'usûl**, [İstanbul, 1303-1887, Karabet ve Kasbar Mat.], 40+251 s.

Ali Sedad, **Lisan-ül mizan**, İstanbul, 1306 [1890], Karabet ve Kasbar Mat., 128 s.; (Önceki yapıtın özeti niteliğindedir).

[Aydemir], Şevket Süreyya, **Lenin ve Leninizm**, İstanbul, 1924, Cihan Mat., 63+1 s.; Aydınlık Külliyatı: 10.

Babanzade Ahmet Naim, **Felsefe dersleri**, İstanbul, 1914-15.

Babanzade Ahmet Naim, **Hikmet dersleri**, İstanbul, 1912.

Bafink, Dr. B., **Tabii ilimlerin umumi netice ve meseleleri veya tabiat felsefesine methal**, Çev. Dr. Avürrefik, İstanbul, 1339-42 [1923-26],

Matbaa-i Âmire, 171 s. Maarif Vekâleti Neşriyatı Adet: 33:

Baha Tevfik, **Felsefe-i edebiyat ve şair celis**, İstanbul, 1330 [1914]. Necm-i İstikbal Mat., 76+2 s.; Teceddüd-i İlmi ve Felsefi Kütüphanesi Adet: 12.

Baha Tevfik, **Felsefe-i ferd**, İstanbul, 1332 [1916], Kedron Bedrosyan Mat., Cemiyet Kütüphanesi, 120 s.; İlim ve Felsefe Kütüphanesi Adet: 1.

Baha Tevfik, **Hassasiyete dayanan ahlak.**

Baha Tevfik, **Muhtasar felsefe**, İstanbul, 1331 [1915], A. Asaduryan ve Mahdumları Mat., 231 s.; Tefeyyüz Kütüphanesi.

Baha Tevfık - Ahmet Nebil - Memduh Süleyman, **Nietzsche. Hayatı ve felsefesi**, Neşreden: Garbis Fikri, İstanbul, Müştereku'l-Menfaa Osmanlı Şirketi Mat., 128 s.; Teceddüd-i İlmi ve Felsefi Kütüphanesi Adet: 8.

Baha Tevfik, **Teceddüd-ilmî ve edebî, psikolojiye, ahlâka, mantığa ve edebiyata dair en son nazariyeler**, İstanbul, t.y. Müştereku'l-Menfaa Osmanlı Şirketi Mat., 219+2 s.; Suhulet Kitabevi.

Baha Tevfik, **Yeni ahlâk**, İstanbul, t.y., Suhulet Kitabevi.

[Balaban] Mustafa Rahmi, **Felsefeden ahlâk** (Liselerde okutturulmak üzere...), İstanbul, 1339 [1923]. Matbaa-Âmire, 50+2 s.; Maarif Vekâleti Neşriyatı Adet: 24.

[Balaban], Mustafa Rahmi, **Küçük felsefe tarihi**, İstanbul, 1339 [1923]. Matbaa-i Âmire, 181+1 s.; Maarif Vekâleti Neşriyatı Adet: 39.

[Balaban], Mustafa Rahmi, **Ruhiyata methal**, İstanbul 1920. Matbaa-i Âmire, 43+2 s; Türkiye Büyük Millet Meclisi Maarif Vekâleti Neşriyatı.

[Balaban] Mustafa Rahmi, **Terbiyevî ruhiyat lâboratuvarı**, İstanbul, 1920. Matbaa-i Âmire, 314 s; Maarif Vekâleti Sayı: 22.

[Baltacıoğlu] İsmail Hakkı, **Din ve hayat, İstanbul** 1334 [1918], Kader Mat., 43 s. (2 basım: 1339 ([1923], 52 s.

[Baltacıoğlu] İsmail Hakkı, **İbn-i ahval-i ruhdan bir parça, his, fikir, irade, seciye**, İstanbul, 1340 [1924], Mekteb-i Harbiye Mat., 12 s.

[Baltacıoğlu] İsmail Hakkı, **İlm-i mantık**, y.y., t.y.; 1 Cüz: 64 s.; 2. Cüz: 184 s.

[Baltacıoğlu] İsmail Hakkı. **Kalbin gözü**, İstanbul, 1922 (Felsefî bir yapıttır).

[Baltacıoğlu] İsmail Hakkı, **Rousseau'nun terbiye felsefesi**, İstanbul, 1925.

Barbe Abbe, **Tarih-i felsefe**, Çev. Bahur İsrail, İstanbul, 1332 [1916], Matbaa-i Âmire, 436 s; Maarif-i Umumiye Nezareti Telif ve Tercüme Kütüphanesi Adet: 46 (Dr. Rıza Tevfik'in bir mukaddemesiyle).

Bennier Gaston, **Hüceyre hayatın esası**, Çev. Fikri Tevfik, İstanbul, t.y. Necm-i İstikbal Mat., 238+2 s; Teceddüd-i İlmi ve Felsefi Kütüphanesi Adet: 11.

Bergson Henri, **Gülmek nedir ve kime gülüyoruz?**, Çev. M. Şekip Tunç, İstanbul, 1918, 80 s; Suhulet Kütüphanesi.

Bergson Henri, **Şuurun bilâvasıta mutaları hakkında**, Çev. Halil Nimetullah [Öztürk], İstanbul, 1928, Devlet Mat., 248 s; Maarif Vekâleti Neşriyatı.

Bertrand Alexis, **Mebâdi-i felsefe-i ilmiyye** (Mekâtib-i Sultaniyyenin 12. senelerine mahsustur. 1. c.), Tercüme eden: Salih Zeki, İstanbul, 1333 [1917], Matbaa-i Âmire, 302+7 s; Maarif-i Umumiyye Nezareti Telif ve Tercüme Kütüphanesi Adet: 1.

Bertrand Alexis, **Felsefe-i ahlâkiye; mebadi-i felsefe-i ilmiye ve felsefe-i ilmiye ve felsefe-i ahlakiye**, [2.c.], Çev. Salih Zeki, İstanbul, 1334 [1918], 295 s; Maarif-i Umumiye Nezareti Telif ve Tercüme Kütüphanesi.

Beşir Fuad, **Beşer**, İstanbul, 1303 [1887], Kihran Mat., 128 s.

Beşir Fuad - Muallim Naci, **İntikad**, İstanbul, 1304 [1888], Mahmut Bey Mat.

Beşir Fuad - Fazlı Necib, **Mektubat**, [2. basım], "İstanbul, 1313 [1897], Babıali'de 25 no.'lu Mat., 127 s; Şefik Kütüphanesi, (İlk basım: İstanbul, 1305 [1889], Mihran Mat.).

Beşir Fuad, **Victor Hugo**, İstanbul, 1301 [1885], 255+1 s.

Beşir Fuad, **Voltaire**, İstanbul, 1304, [1888], A.M. Şirket-i Mürettibiye Mat., 139 s; Osmanlı Kütüphanesi, Adet: 9-10.

Binet Alfred - TH. Simon, **Çocuklarda zekânın mikyası**, Çev. İbrahim Alâettin [Gövsa], İstanbul; 1915, Matbaa-i Âmire, 3+68 s. Maarif-i Umumiye Nezareti Telif Tercüme Kütüphanesi: 17.

Binet Alfred, **Ruh ve beden**, Çev. Hüseyin Cahit [Yalçın], İstanbul, 1927, Tanin Mat., 298 s; Oğlumun Kütüphanesi.

Boirac Emile, **Felsefe yahut hikmet-i nazariye**, (1. Ki-

tap: **İlm-i ahval-i ruh**), Çev. Mehmet Emin [Erişirgil], İstanbul, 1330 [1914], Araks Mat., 316 s.

Boirac Emile, **İlm-i mantık** Çev. Reşad Nuri Güntekin, İstanbul, 1330 [1914], Kanaat Kütüphanesi ve Mat., 123 s.

Bouglé C., **İlm-i içtimai nedir?**, Çev. Mustafa Suphi, İstanbul, 1911, Mürettibin-i Osmaniye Mat., 173+2 s; Millet Kütüphanesi Adet: 16.

Bourdel Charles, **İlim ve felsefe**, Çev. Mehmet Ali Ayn, İstanbul, 1331 [1915], Matbaa-i Âmire, 146 s.

Boutmy Emile, **İngiliz kavmi**, Çev. Abdullah Cevdet, Kitab-ı evvel. Mısır, 1909, Matbaa-i İçtihad, 100 s; 2. ve 3. Kitab: İstanbul, 1911, 244 s; 4. Kitab: İstanbul, 1912, Matbaa-i İçtihad, 387 s; Kütüphane-i İçtihad Adet: 22.

Boutroux Emile, **İlim ve din**, Mütercimi: Hüseyin Cahit [Yalçın], İstanbul, 1927, Akşam Mat., 512 s; Oğlumun Kütüphanesi [Dizisi].

[Bölükbaşı], Dr. Rıza Tevfik, **Abdülhak Hamid ve mülahazat-ı felsefiyesi**, İstanbul. 1918, 550+2 s.

[Bölükbaşı] Dr. Rıza Tevfik, **Estetik**, İstanbul, 1336 [1920], Darü'l-Fünun Mat., 64 s., Taşbasması; İstanbul Darü'l-fünun Edebiyat Medresesi Felsefe Şubesi Adet: 12.

[Bölükbaşı] Dr. Rıza Tevfik, **Felsefe dersleri, Épistémelogie. Mebhas-ı mârifet**, 1. ks., İstanbul, 1330 [1914], 564+16 s., 2 planş; Kanaat Kütüphanesi.

[Bölükbaşı] Dr. Rıza Tevfik, **Mebhas-ı mârifet**, Taşbasması.

[Bölükbaşı] Dr. Rıza Tevfik, **Mabad-et-tabiyat. Ontoloji mebahisi**, İstanbul, 1336 [1920], Darülfünun Mat., 44 s. (bitmemiş), Taşbasması; Darülfünun Edebiyat Medresesi Felsefe Şubesi Adet: 14.

[Bölükbaşı] Dr. Rıza Tevfik, **Mabad-et tabiyyat derslerine ait vesaik**, İstanbul, 1335 [1919], Darülfünun Mat., 144 s. (bitmemiş), Taşbasması.

[Bölükbaşı] Dr. Rıza Tevfik, **Mufassal kamûs-i felsefe**, (1. c.: Kamûs-i umûminin yalnız ıstılâhat-i felsefiyye kısmını şâmildir), İstanbul, 1330 [1914], Matbaa-i Âmire, 806+2 s.

[Bölükbaşı] Dr. Rıza Tevfik, **Mufassal kamûs-i felsefe**, 1. c., 2. Cüz; 2. c., 1. Cüz; İstanbul, 1332, 1336 [1916, 1920], Matbaa-i Âmire; 1. c., 2. Cüz; 1332 [1916], 217-806+2 s; 2. c., 1. Cüz; 1336 [1920], 400 s; Maarif-i Umu-

miyye Nezareti Telif ve Tercüme Kütüphanesi Adet: 54.

[Bölükbaşı] Dr. Rıza Tevfik, **Felsefe şerhleri,** İstanbul, 1332 [1916], 400 s.

[Bölükbaşı], Filozof Rıza Tevfik, İstanbul, 1328 [1912], Reşadiye Mat., 16 s; Hürriyet ve İtilaf Kütüphanesi Adet: 1.

Buharin N. - Y. Preobrajenski, **Komünizm elifbası,** Bakü, 1920, 348+5+7 s.

Buyse Dr. Ömer, **Umumî ve âli Amerika terbiye usûlleri,** Çev. Abdullah Cevdet, Cilt 1-2-3, İstanbul, 1925-26, Matbaa-i Âmire, 610, 384. 381 s.

[Büchner] Ludwig, **Fenn-i ruh. (Krafta und Ştaff Kitab-i meşhurunun üç mebhas-i tamamiyle diğer tefahhusât-i fenniyeyi havidir)**, Mütercimi: Dr. Abdullah Cevdet, İstanbul, 1911, Matbaa-i İçtihad, 136 s; Kütüphane-i İçtihad Adet: 25.

Büchner Ludwig, **Madde ve kuvvet,** Cilt 1-2-3, Çev. Ahmet Nebil - Baha Tevfik, İstanbul, [1911], 736 s; Tecedd üd-ü İlmî ve Felsefî Kütüphanesi kitap 4.

Cemil Zeki, **İbn-i Haldun,** Nâşiri: İbrahim Hilmi, İstanbul, 1317 [1901], 45 s; Kitabhâne-i Hilmi, Adet: 5.

Claparéde Edward, **Çocuk ruhiyatı ve tecrübî pedagoji,** Çev. Mustafa Rahmi [Balaban], İstanbul, 1923, Matbaa-i Âmire, 171+2 s; Maarif Vekâleti.

Claparéde Edward, **Çocuğun psikolojisi ve tecrübi pedagoji,** Çev. Hüseyin Cahit [Yalçın], İstanbul, 1928, Devlet Mat., 492 s; Maarif Vekâleti.

Cemil Zeki, **İbn-i Haldun,** Nâşiri: İbrahim Hilmi, İstanbul, 1317 [1901], 45 s; Kitabhane-i Hilmi, Adet: 5.

Claparéde Edward, **Çocuk ruhiyatı ve tecrübi pedagoji,** Çev. Hüseyin Cahit [Yalçın], İstanbul, 1928, Devlet Mat., 492 s; Maarif Vekâleti.

Cuvier Armand, **Felsefe elifbası. Ruhiyat,** Çev. Hasan Âli [Yücel], İstanbul, 1339 [1923], Teşebbüs Mat., 218 s; Darülfünun Edebiyat Medresesi Neşriyat Encümeni Neşriyatı (Dış kapakta yapıtın adı **Ruhiyat Elifbasıdır.)**

Cümeli-i hikemiye-i ecnebiye, İstanbul, 1303 [1887] Şirket-i Mürettibiye Mat., Osmanlı Kütüphanesi Adet: 3, 4; 1. Cüz: Halil Edib 64 s; 2. Cüz: Ahmed Rasim 67-128 s.

[Çambel] Hasan Cemil, **Fichte ve Fichte'nin hitabeleri,** Ankara, 1927, Türk Ocak-

ları Merkez Heyeti Mat., 351 s; planş; Türk Ocakları Hars Heyeti Neşriyatı, Sayı: 8.

[Çankı] Mustafa Namık, **Ruhiyat. Felsefe dersleri,** İstanbul, 1926-27, Harbiye Mektebi Mat., 299 s.

Derey Silvain, **Herbert Spencer'in din ve ahlak hakkındaki nazariyesi,** çev. Mehmet Münir [Ertegün], İstanbul, 1327 [1911], Mürettibin-i Osmaniye Mat., 23 s; Meziyet Kütüphanesi [Adet:] 8.

Descartes René, **Hüsn-i idare-i akl ve ulûmda tahari-i hakikate dair usul hakkında nutuk,** çev. İbrahim Edhem [Dirvana], İstanbul, 1311 [1893], Mahmutbey Mat., 208 s.

Descartes René, **Usul hakkında nutuk,** 2. basım, çev. İbrahim Edhem [Dirvana], İstanbul, 1928. Devlet Mat., 119 s; Maarif Vekâleti.

Dewey John, **Mekteb ve cemiyet,** çev. Avni, İstanbul, 1340 [1924], Matbaa-i Âmire, 104+1 s, Maarif Vekâleti Neşriyatı Aded: 64.

Dewey John, **Terbiye ve demokrasi,** çev. Avni Başman, Önsöz: Mehmet Emin [Erişirgil], İstanbul, 1926; Maarif Vekâleti Yayını.

[Diker], Mustafa Hayrullah, **Felsefe-i tıp,** İstanbul, 1313 [1895], Kasbar Mat., 39 s; Asır Kütüphanesi Adet: 55.

[Diker], Mustafa Hayrullah, **Freud'un psikolojiyası üzerine tecrübe tetebbüye,** İstanbul, 1917. Bahriye Mat., 21 s.

Diyarbakırlı Said Paşa, **Hulasa-i mantık,** İstanbul, 1310 [1894], Alem Mat., 52 s. (Bir başka basım: 1315 [1899]. Asır Mat. 56 s.).

Draper J. M., **Niza-ı ilm ve din,** çev., şerh ve cevap veren Ahmet Mithat, 4 cilt, İstanbul, 1313-18 [1897-1902] Tercüman-ı Hakikat Mat, 550, 453, 523, 442 s.

Durkheim Emile, **Ahlak terbiyesi,** Mütercimi: Hüseyin Cahit [Yalçın], İstanbul, 1927. Devlet Mat., II+270 s; Maarif Vekâleti Yayını.

Duvil Gabriyel, **İlmî sosyalizm.** çev. Vâlâ Nureddin, Moskova, 1924, 44 s; Merkez Şark Neşriyatı.

Ebbinghaus Herman, **Mustasar ilm-i ruh,** çev. Eşref Efendizade Şevketi, İstanbul, 1333 [1917], Matbaa-i Âmire, 128 s.

Ebbinghaus Herman, **Ruhiyat,** çev. Mustafa Şekip [Tunç], İstanbul, 1335 [1919], Darül-fünûn Mat, 560 s. Taşbasması; Darülfünûn Felsefe Şubesi No. 4.

Ebûl Burhan, **Felsefe-i askeriye harbin talep ettiği ha-**

vas-ı beşeriye, İstanbul, 1317 [1901], A. Asaduryan Şirket-i Mürettıbiye Mat., 28 s.

Ebüzziya Tevfik, **Benjamin Franklin,** İstanbul, 1299 [1883], Matbaa-i Ebüzziya, 36 s; Kitaphane-i Meşahir: 5.

Ebüzziya Tevfik, **Benjamin Franklin,** [3. basım], İstanbul, 1308 [1892], Matbaa-i Ebüzziya, 48 s.

Ebüzziya Tevfik, **Buffon,** İstanbul, 1299 [1883], Matbaa-i Ebüzziya, 36 s. (2. basım: 1308 [1892] 47 s.).

Ebüzziya Tevfik, **Jean Jacques Rousseau,** İstanbul, 1303 [1887], Matbaa-i Ebüzziya, 36 s.

Emin Feyzi Süleymaniyeli, **İlim ve irade (maddiyun mezhebinin reddi),** İstanbul, 1343 [1927], Necm-i İstikbal Mat., 173+3 s.

[Emre] Ahmed Cevad, **Mektebde malûmat-ı ahlâkiye ve medeniye dersleri,** 2. basım. İstanbul, 1328 [1912], Mahmud Bey Mat, 208 s; Hilmi'nin Yeni Mektep Külliyatı: 10.

[Erişirgil] Mehmet Emin, **Tarih-i felsefe notları,** İstanbul, 1336 [1920], Darülfünun Mat. 186 s. Taşbasması; Darülfünun Edebiyat Medresesi Felsefe Şubesi.

[Erişirgil] Mehmet Emin, **Kant ve felsefesi,** İstanbul, 1339 [1923], Matbaa-i Âmire 413 s; Maarif Vekâleti Neşriyatı Adet: 15.

[Erişirgi] Mehmet Emin, **Wilhelm Leibnitz,** İstanbul, 1337 [1921], Darülfünun Mat, 16 s., Taşbasması; Darül-Fünûn Edebiyat Medresesi Felsefe Şubesi Neşriyatı.

Edhem Necdet, **Tekamül kanunlar,** İstanbul, 1329 [1913] Matbaa-i İçtihad, 27+2 s.

Eyüb Necati, **Felsefeli dini esaslar,** 2. kısım 1. cüz, y.y. 1928, 55 s.

Faguet Emile, **Yeni felsefe tarihi,** çev. Ahmed Hidayet, İstanbul, 1927. Ahmed Kâmil Mat., 176 s; Felsefe ve İçtimaiyat Külliyatı.

Fatma Aliye, **Teracim-ü ahval-i felâsife,** İstanbul, 1317 [1901].

Felsefiyat-ı hazıradan: Aşk nedir? ve aşkın tıp ve ilm-ülruh nukatı nazarından mutalâ-i ilmiyesi, çev. M. Arif, İstanbul, 1337 [1911], Suhulet Kitaphanesi, 69 s. (Yeni basım: N. Babikyan Mat. 1328 [1912] 68 s.)

Fenelon, **Hikâye-i Aristo Nous,** çev. Reşad, İstanbul, 1306, [1890], Kasbar Mat., 39 s.

Fegersen, **Frabel usulüyle küçük çocukların terbiyesi,** çev. Kazım Nâmi, İstanbul. 1340 [1924], 202+3 s; Maarif Vekâleti.

Fonsgrive Georges, [L'espinasse], **Fennî menahic [metodoloji]**, çev. İsmail Hakkı İzmirli.

Fonsgrive Georges [L'espinasse] **Felsefe Dersleri.**

Fonsgrive Georges [L'espinasse], **Mebâdi-i felsefeden ilm ül-nefs,** 1. k. mütercimi: Ahmet Naim, İstanbul, 1331 [1915], Matbaa-i Âmire, 16 +496 s; Maarif-i Umûmiyye Nezareti Telif ve Tercüme Kütüphanesi Adet: 37.

Fouillée Alfred, **Avrupa milletleri ruhiyatı,** çev. Mustafa Rahmi [Balaban], İstanbul, 1923. Matbaa-i Âmire, 101 s; Maarif Vekâleti Neşriyatı.

Fouillée Alfred, **Kadın erkek ve ırklar ruhiyatı,** çev. Mustafa Rahmi [Balaban], İstanbul, 1923, Matbaa-i Âmire, 44 s; Maarif Vekâleti Neşriyatı.

Fouilleé Alfred, **Tarih-i felsefe,** 2 cilt, çev. Baha Tevfik-Ahmet Nebil, İstanbul t.y. N. Babikyan Mat; Manzume-i İlmi ve Felsefi Kütüphanesi Adet: 7.

Franck, Adolphe, **Felsefe-i hukuk-i medeniye,** çev. A Konstantin, İstanbul, 1333 [1917], Matbaa-i Âmire, 243 s; Maarif-i Umumiye Nezareti Telif ve Tercüme Kütüphanesi Adet: 103.

Franko Gad, **Jean, Jacques Rousseau'nun terbiye nazariyeleri,** İstanbul, 1329 [1913], Kanaat Mat., 294+2 s

Galobi, **Miftah-ül fünun,** çev. Ohannes (?). İstanbul, 1277 [1861], Matbaa-i Âmire; (Yazarın adının doğrusu Gallupi'dir. Kitabın ikinci basımı 1872 yılındadır).

Giraud J., **Hükm-i cumhur,** çev. Mehmed Ali [Aynî], İstanbul, 1327 [1911], Kader Mat., 158 s.

Giraud J., **Hükümet-i avam vatan ve insaniyet,** çev. Mehmed Ali [Aynî], İstanbul, 1327 [1911], Artin Asaduryan ve Mahdumları Mat. 133+1 s

Goriev, B. Y., **Maddiyet, fukara-i kasibe felsefesi,** Bakû, 1922. Birinci Hükümet Mat., 167 s; İlmi Sosyalizm Kütüphanesi, Sayı 3. Azerbeycan Komünist «Bolşevikler» Fırkasının Merkezî Komitesi Telifat-Teşvikat Şubesi Neşriyatı.

[Gövsa] İbrahim Alaaddin, **Jean Jacques Rousseau,** İstanbul, 1927. Sebat Mat., 14 s., Büyük Adamlar Serisi.

Guyau Jean-Marie, **Terbiye ve veraset,** çev. Abdullah Cevdet, İstanbul, 1927. Millî Matbaa 560+IX s. Maarif Vekâleti.

[Günaltay] Mehmet Şemsettin, **Felsefe-i ûla. İsbât-ı vâcib ve ruh nazariyeleri,**

İstanbul, 1339 [1923], Evkaf-ı İslâmiyye Mat., 552 s; Tetkikat ve Telifat-ı İslâmiyye Heyeti Neşriyatı Adet: 5. (Emile Boirac'ın etkisinde yazılan bir kitaptır).

[Günaltay] Mehmet Şemsettin, **Tarih-i edyan**, İstanbul, 1338 [1922], 320 s; Kanaat Kütüphanesi.

Günther Aikobi, **Mabad-et-tabia dersleri**, çeviri, İstanbul, 1335 [1919], 64 s., Taşbasması.

Haeckel Ernest, **İnsanın menşei: Nesil-i beşer**, çev. Baha Tevfik, İstanbul, 1327 [1911], Matbaa-i Nefaset, 92 s; Teceddüd-ü İlmî ve Felsefî Kütüphanesi.

Haeckel Ernest, **Vahdet-i mevcut [Monism]. Tabiat âliminin dini**, çev. Baha Tevfik-Ahmet Nebil, İstanbul, 1911, Kader Mat., 88 s; Teceddüd-i İlmî ve Felsefî Kütüphanesi: 2.

Halid Edib, **Maddiyyuna reddiye**, ?, 1334 [1918], Liva Mat., 13 s.

Hartmann Edward von, **Darvinizm**, çev. Memduh Süleyman, İstanbul 1329 [1913], Necm-i İstikbal Mat., 127 s; Teceddüd-i İlmî ve Felsefi Kütüphanesi Adet: 1 [10?].

Hasan Fehmi, **Hikmet-i neşri**, İstanbul, 1329 [1913], Matbaa-i Ebüzziya, 15 s.

Hayrullah, **Mesâil-i hikmet**, İstanbul, 1265 [1849], Darü't-Tıbaati'l-Âmire, 119 s.

Hazık (Dr.), **Hürriyet**, İstanbul, 1324 [1908], Mekteb-i Fünûn-i Tıbbiyye-i Askeriye Mat., 6+5 s.

Hoca Tahsin, **İlm-i ahvâl-ül ruh.? Hürriyetin babası**, Ankara, 1926, Hâkimiyet-i Milliyet Mat., 103+1 s; Hâkimiyet-i Milliye Kütüphanesi: 3.

Hüseyin Hıfzı, **Hürriyet kıraatı, efkâr-ı aliye kemâlât-ı insaniye fazail-i ahlâkiye**, İstanbul, 1327 [1911], 160 s.

İbn Haldun, **Mukaddime, Terceme-i mukaddime-i Haldûn**, çev. Ahmed Cevdet Paşa, 3 cilt, İstanbul, 1288 [1872], Matbaa-i Âmire.

İbn Haldûn, **Tercüme-i mukaddime-i İbn Haldûn**, çev. Muhammed Pirizade, İstanbul, 1275 [1859], Takvimhane-i Âmire, 4+352 s.

İbnürreşad Ali Ferruh, **Devlet**, İstanbul, 1302 [1885], Karabet ve 'Kasbar' Mat., 67+1 s.

İbrahim Alaeddin, **Bedi- terbiye**, İstanbul, 1341 [1925] 95+1 s. Resimli Gazete [Yayını].

İbrahim Ethem Giridî, **Nakalât-ı hikemiye**, İstanbul, 1304 [1887], A. Naviyan Şirket-i Mürettibiye Mat., 62 s.

İbrahim Ethem Giridi, **Semerât-ül akl**, İstanbul, 1303 [1886], Matbaa-i A. K. Tozluyan İdare-i Şirket-i Mürettibiye, 30 s.

İhsan Adli, **Hürriyet**, İstanbul, 1330 [1914], Matbaa-i Hayriye ve Şürekası, 55 s.

İsmail Fenni Ertuğrul, **Muyiddin arabi ve vahdeti vücut**, İstanbul, 1924.

İsmail Fenni Ertuğrul, **Lûgatçe-i felsefe**, İstanbul, 1928

İsmail Fenni Ertuğrul, **Maddiyun mezhebinin izmihlâli**, İstanbul, 1928.

İsmail Ferid, **İbtâl-i mezheb-i maddiyun**, İzmir, 1312 [1896], Ahmed Celâdet ve Şürekâsı Mat.

İzmirli İsmail Hakkı, **Ebûl' hukema Yakup bin İshak el-Kındî, Felsefe-i İslâmiye tarihi**, 1. Kitap, İstanbul, 1338 [1922], Matbaa-i Âmire, 76 s; Dârülfünun Edebiyat Medresesi Neşriyat Encümeni Adet 1.

İzmirli İsmail Hakkı, **Felsefe dersleri**, İstanbul, 1330 [1914], Hukuk Mat., 312 s.

İzmirli İsmail Hakkı, **Felsefe-hikmet. 1. Kitab: İlm-ünnefs**, İstanbul, 1333 [1917], Matbaa-i Âmire, 94 s.

İzmirli İsmail Hakkı, **Felsefe-i İslamiye tarihi**, İstanbul, 1336 [1920], 416 s. Taşbasması; İstanbul Darülfünunu Edebiyat Medresesi Felsefe Şubesi Adet: 10.

İzmirli İsmail Hakkı, **İhvanül-safa felsefesi**, İstanbul, 1337 [1921], 47 s. Taşbasması; Darülfünün Edebiyat Medresesi Felsefe Şubesi Neşriyatı.

İzmirli İsmail Hakkı, **Mutasar felsefe-i ulâ**, İstanbul, 1329 [1913], Hukuk mat. 80, 55 s.

James William, **Terbiye musahabeleri**, çev. Mustafa Şekip [Tunç], İstanbul, 1925.

Janet Prof. Paul [Alexandre René] - Gabriel Seailles, **Tahlili tarih-i felsefe. Metalip ve Mezâhib. Mâbadet tabiyye ve felsefe-i ilâhiyye**, Nakili: Elmalılı [Mehmed] Hamdi [Yazır], İstanbul, 1341 [1925], Matbaa-i Âmire, 334+4 s.

[Kam], Ferid, **Dinî, felsefi muhasebeler**, İstanbul, 1329 [1913], Sırat-ı Müstakim Mat., 194 s.

[Kam, Ömer] Ferit, **Mebadi-i felsefeden ilm-i ahlâk**, Ankara, 1339 [1923], Vilayet Mat. 137 s.

[Kam, Ömer] Ferit, **Vahdet-i vücud**, İstanbul, 1915, Matbaa-i Âmire, 171+1 s.

Karodövo Baron, **Muallim-i sani Farabî**, çev. Mehmet Ali Aynî, İstanbul, 1332 [1916], Matbaa-i Âmire, 73 s.

Kautsky K., **Karl Marks'ın iktisadi talimatı**, çev. A. Ni-

meti. Moskova, 1923, Merkez Şark Neşriyatı Mat., 264 s., Tatar lehçesiyle; Merkez Şark Neşriyatı.

Kemali Ziyaeddin el, **Felsefe-i ibadet**, Ufa (Rusya), 1909, Şark Mat., 145 s; Felsefe-i İslamiyeden Kitap: 2.

Le Bon Gustave, **Avrupa harbinden alınan psikolociyaî dersler**, çev. Abdullah Cevdet. ?, İstanbul, 1918. Kanaat Mat., 708+7 s; Kütüphane-i İçtihat Adet: 41.

Le Bon Gustave, **Asrımızın husûs-u felsefiyesi**, çev. Abdullah Cevdet, İstanbul 1914, Matbaa-i İçtihad, 184 s; Kütüphane-i İçtihad Adet 32.

Le Bon Gustave, **Ruh-ı cemaat**, çev. Fuat [Köprülü] ve Sadrettin Celâl [Antel], İstanbul, 1909. Uhuvvet Mat., 285 s.

Le Bon Gustave, **Ruh-ül akvam**, çev. Abdullah Cevdet. Mısır, 1907, Matbaa-i İçtihad, 308 s; (İkinci basım: İstanbul, 1913).

FELSEFE SÖZLÜĞÜ

Bundan on beş yıl kadar önce, "teknik" olmaktan öte açıklayıcı olan bir felsefe sözlüğü ya da bir Felsefenin temel kavramları *kitabı yazmaya karar verdim. Düşüncenin gelişimini tarihsel akış içinde evre evre görmek de önemliydi, bu gelişimi tek tek kavramların serüvenlerinde izlemek de önemliydi. Üç beş yılın içinde bu iş biter diyordum, olmadı. Öğretmenlik, başka hevesler, avarelikler beni engelledi. Terimleme birkaç yılımı aldı. Bir ara davrandım, epeyce bir şeyleri kotardım. Düşüncenin gelişimini evre evre yazmak telaşı kavramlarla sürekli bağlantıda olmamı engelledi. Aziz Çalışlar arkadaşım bu sözlük çalışmasından bazı bölümleri, daha doğrusu önemli kavramlarla ilgili maddeleri* Felsefe Dergisi*'nde yayımlamamı isteyince korktum. Çok şeyi yeniden ele almam gerekiyordu. Ona verdiğim sözü biraz geç kalmış olarak yerine getiriyorum. Bu "seçme sözlük" elbette bu dergiyi okurken sık sık karşımıza çıkabilecek kavramlarla ilgili olacak. Onu ileride seçmesiz yayımlamak umuduyla...*

Afşar TİMUÇİN

AÇIK (fr. **clair**; alm. **klar**; ing. **clear**). **Kolay anlaşılır olan.** Bir nesnenin açık ve seçik fikrine ancak o nesneyi tam olarak belirgin bir biçimde ve öbür nesnelerden ayrı olarak kavrayabildiğimiz zaman ulaşırız. Bir nesnenin açık fikrine ancak o nesneyi öbür nesnelerden ayrı olarak kavrayabildiğimizde varırız. Bir nesnenin seçik fikrine varmak içinse o nesneyi öbür nesnelerden ayıran şeyleri kavramamız gerekir. Demek ki birinde yalıtık ya da ayrı, öbüründe karşılaştırmalı kavrayış sözkonusudur. Açık ve seçik ayrımını belirgin bir biçimde ilk koyan Descartes olmuştur. Descartes'a göre açık fikir dikkatli bir zihinde ortaya çıkan, değeri ve gerçekliği tartışılamayacak biçimde zihinde beliren fikirdir. Descartes için fikirlerin açık ya da seçik olması değil, açık ve seçik olması önemlidir. Descartes açık ve seçikle ilgili olarak şöyle der: "Anladım ki düşünmek için var olmak gerektiğini çok kesin olarak görmesem, bu **düşünüyorum**

öyleyse varım'da doğruyu bildiğime beni güvendirecek hiçbir şey yoktur: böylece çok açık ve seçik olarak anladığımız şeylerin tümüyle doğru olduğunu genel bir kural gibi alabileceğimi gördüm." Buna göre, Descartes için "çok açık ve seçik olarak tanıdığımız bütün şeyler doğrudur". Doğruluk fikrın apaçıklığındadır. Descartes açık ve seçik ayrımını şöyle koyar: "Dikkatli bir zihne sunulmuş ve onda görünür olmuş algıyı açık diye adlandırıyorum. (..) Seçik, tüm öbür algılardan öylesine belirgin ve öylesine ayrıdır ki ancak onu eksizsiz diye belirleyen kişiye görünen şeyi kendinde içerir." Leibniz, Descartes'ın "seçik"ini "açık" olarak belirleyecek, onu nesnesini tanıtmaya yeten ve başka nesnelerden ayırlan fikir olarak düşünecek, "bir fikir, şey'i tanımaya ve ayırmaya yetiyorsa açıktır (..), bir bitkiyle ilgili açık bir fikrim varsa onu öbür komşular arasında belirleyeceğim, bu olmadı mı fikir karanlıktır" diyecektir./M. Proust: "Herkes kendi fikirleri kadar karışık olan fikirleri açık fikir diye adlandırır."/L. Guilloux: "Dünya açık olmalı. Yürekler açık olursa dünya da açık olur."

AÇINIM (fr. **révélation**; alm. **Offenbarung**; ing. **revelation**). **Bir doğrunun dışlaması. Bir şeyin ortaya çıkması. Tanrı'nın kendini açması ya da tanıtması.** Açınım yoluyla Tanrı kendisiyle ilgili bilginin bir bölümünü insan için anlaşılır kılar, böylelikle insana usun kendiliğinden kavrayamayacağı şeyleri kavratmış olur. Ancak tanrı bilgisinin büyük bir bölümü her zaman insana kapalı kalacaktır. Demek ki açınıma karşın insan tanrısallıkla ilgili doğruların pek azını bilebilmektedir. Açınım konusunda özellikle XVII. yüzyıldan sonra ortaya çıkan tedirginlikler pekçok tartışmayı birlikte getirmiştir. Mircea Eliade bu tedirginliği şöyle belirler: "Çağdaş insan kutsalın bazı dışlaşma biçimleri karşısında belli bir tedirginlik duyuyor. Kutsalın taşlarda ve ağaçlarda dışlaşabilmesi bazı insanlara benimsenmesi cok zor bir şey gibi görünüyor."

ADALET (fr. **justice**; alm. **Gerechtigkeit**; ing. **justice**). **Hakkın egemen olması durumu.** Adalet herkese hak ettiğinin verilmesi dileği ve öngörüsü üzerine kurulmuştur. Bu yüzden onu hukukun amacı olarak görmek gerekir. Adalet toplumsal bir olgudur, toplumsal yükümlülükler açısından eşitlik ilkesine ya da hak eşitliği ilkesine dayanır, hatta toplumsal düzeyde haklar

dengesine dayanır. Buna göre M. Merleau-Ponty şöyle der: "İnsan tek başına adaletli olamaz, tek başına adaletli olduğu zaman adaletli olmaktan çıkar." Adalet, bireysel yükümlülükler açısından da dürüstlük ilkesine dayanır, temelindeki ruhsal etken elbette bireyin kendini koruma içgüdüsüdür. La Rochefoucauld şöyle der: "İnsanların çoğunda adalet sevgisi adaletsizliğin acısını çekme korkusundan gelir." Eşitlik ve dürüstlük kavramlarına verilen değişik anlamlara göre adalet de değişik anlamlar alacaktır. Bazı yazarlar adaleti toplumsal yaşamla ilgili tüm kavramların temeline yerleştirirler. Örneğin Diderot, "Tek bir erdem vardır, o da adalettir" der. Adalet kavramı ahlakla uzaktan yakından ilgili tüm kavramlar gibi özgürlük sorununa götürülerek tartışılır, çünkü adaletin temelinde, "adaletsizliğin acısını çekme korkusu" biçiminde de olsa bir başka biçimde de olsa özgürlük istemi vardır. Ancak istem adaleti sağlamaya yetmez, bunun için güç gereklidir. B. Pascal, "Güçsüz iktidar adaletsizdir, adaletsiz güç zorbadır" der. Genel olarak güçle adaleti dengeleme eğilimi ağır basar. Joubert şöyle der: "Güçsüz adalet de adaletsiz güç de korkunç şeydir." Bazı yazarlar adaleti daha bireysel bir temele, ahlakçılık ya da iyilikçilik temeline oturtmak isterler. Mauriac'ın bu konuda görüşü şudur: "Dünyada en korkunç şey iyilikseverlikten ayrı düşmüş adalettir." Her ne olursa olsun, adalette süreklilik kaçınılmaz koşuldur, bu yüzden geç kalmış adalet adalet değildir.

AHLAK (fr. **morale**; alm. **Marolish**; ing. **moral**). **Bir dönemde benimsenen davranış kurallarının bütünü, bu kuralları inceleyen bilgi alanı.** Ahlak, davranışlarımıza toplumsal bir geçerlilik kazandırmak istediğimiz yerde başlar. Böylece ahlak alanı mutlak olarak ve evrensel olarak geçerli olması gereken kurallardan oluşmuştur. Kuralkoyucu bir bilgi alanı olarak ahlak bağlayıcı yanıyla her zaman tepki uyandırmıştır. Diderot bu tepkiyi, "Ahlak da erdem de başeğenler için gereklidir" sözleriyle ortaya koyar. Rimbaud, "Ahlak beynin zayıflığıdır" der. Ahlakı uygulamalı ahlak ve kuramsal ahlak diye ayırmak, kuramsal ahlakı başka bir ad altında toplamak (fr. **éthique** a;ml. **ethik**; ing. **ethics**) yaygın bir eğilimdir. Ancak her alanda olduğu gibi bu alanda da kuramı uygulamadan ayrı tutmak olasılığı yoktur. Kuramda da uygulamada da başlıca sorun hangi davranışlarımızın iyi hangi davranışlarımızın kötü olduğu, buna göre iyi-

nin ve kötünün ne olduğudur. Demek ki ahlakta tüm bilgilerimiz bir iyi-kötü karşıtlığı üzerine temellenmektedir. Bu karşıtlık birey-toplum karşıtlığı içinde çeşitlenir ve değişik anlamlar kazanır. Birey her zaman yükümlenen, toplum her zaman yükümleyen durumundadır, yükümlenen bireyin ahlakı (**kişi ahlakı**) çok zaman yükümleyen toplumun ahlakına (**toplum ahlakı**) engel çıkarır. Bu karşıtlığı ahlakçılar bir denge düzeninde uzlaştırmaya çalışırlar. Bu karşıtlık içinde toplumsal ahlakın biçimsel ahlak olduğunu ve gerçek ahlakla ilgisi bulunmadığını savunanlar vardır. Bergson, bireyi yükümleyen toplum ahlakını **kapalı ahlak** diye adlandırır, seçkin kişinin ahlakını da **açık ahlak** diye belirler. Açık ahlak bir bakıma bir kahraman ahlakıdır. Göreneklerde, fikirlerde, kurumlarda yerleşik olan ve kitlenin ahlakını karşılayan kapalı ahlak durallığıyla belirginken açık ahlak tam anlamında etkin ahlaktır. Birey-toplum karşıtlığı içinde ahlak bir kuralkoyucu bilgi alanı olarak altbölümlere ayrılırken (**aile ahlakı, yurttaşlık ahlakı, meslek ahlakı**), toplumsal ayrımlaşmalara göre de ayrılıklar gösterir (**yahudi ahlakı, burjuva ahlakı, faşist ahlakı** gibi). Bütün bu bölümlemeler, ahlakın temel iki eğilimi karşısında daha az belirleyici kalır. Bu iki eğilim, bir bakıma karşıt eğilimler olarak, değişik bakış açılarına bağlıdır. Buna göre insan davranışları iki ayrı açıdan, insanı mutluluğa götürecek yollar açısından (**mutluluk ahlakı**), insanı başka insanlar karşısında yükümlü kılan zorunluluklar açısından (**ödev ahlakı**) ele alınır. Bireyle toplum arasına ve mutlulukla ödev arasına kesin sınırlar koyamayacağımızdan bu ahlakları mutlak olarak ayırmamız yanlış olur.

AHLAKSIZCILIK (fr. **immoralisme**; alm. **Immoralismus**; ing **immoralism**). **Ahlak kurallarına karşı çıkma eğilimi.** Ahlaksızcılık, insan davranışının geçerli kurallarla değil, bu kurallara karşıt olan yeni değerlerle belirlenmesi gerektiğini bildirir. İnsan davranışlarını düzenleyen ya da düzenlediğini bildiren ahlak, birçok durumda bağlayıcı ve kısıtlayıcı görünür Buna karşı ahlaksızcılık tam bir özgürlük ahlakı olarak anlaşılmalıdır. Ahlaksızcılığın başlıca savunucularından biri olan Nietzsche'ye göre insan ahlak kurallarının karşısına çıkmalı, bununla yaratıcılığını gerçekleştirmelidir. Böylece Nietzsche ahlaka yaratıcılık kavramını getirmiş olur. Ona göre yaratıcı kişi katı kişidir, ahlak kurallarını ve eski değerleri kırar. Nietzsche'ci anlayışta insan ahlak kurallarının dışına çıkıp yeni ahlak değerlerine yö-

neldikten sonra da ahlak açısından hep kuşkulu olmak zorundadır. "Tüm ahlak değerleri karşısında kuşkuculuk yeni bir değerler tablosunun doğum belirtisidir" der Nietzsche. Bu tutumuyla Nietzsche, alışılmış iyi ve kötü kavramlarını da sarsar, "kötülük insanın en üstün güçlerinden biridir" der. İyi insan, ona göre, ahlak kurallarına körü körüne uyan insandır. İyi insanlar hiçbir zaman doğruyu ortaya koymazlar, bu biçimde doğru olmak ruhun hastalanmasından başka bir şey değildir: "İyilerin yaptığı kötülük kötülüklerin en kötüsüdür." Ahlaklılığın yerine içtenlikli olmayı koyan ve kişiye sonsuz bir içtenlikli davranma yasallığı veren André Gide de ahlaksızcıdır. Gide'e göre insan tüm özgürlüğü içinde kendini yaratırken kendi davranış kurallarını da birlikte getirecektir: "Hiçbir zaman, artık ahlaklı olmamaya yanı artık kendi anlayışıma göre ahlaklı olmaya karar verdiğim andaki kadar ahlaklı duymadım kendimi" der Gide. Gerçek ahlaklılık sürekli olarak kendini aşmaya yönelik sonsuz bir özgürlük deneyi demektir. Buna göre ahlaksızcılık kişiye sonsuz seçme hakkı tanıyan özgürlükçü bir ahlak anlayışıdır. Gide'de ahlaklılığı güvence altında tutan tek şey içtenliliktir. O, La Rochefoucauld'nun "Zayıf insanlar içten olamazlar" formülünü düşündürecek biçimde içtenlilikle güçlülüğü özdeşleştirmiştir.

KİMLİKÇELER

ATASOY Haşmet (d. 1949): Ekonomi öğrenimini FAC'ta bitirdi; diploma tezi: "FAC'teki Türkiye'li İşçilerin Tasarruf ve Tüketim Eğilimleri." Başlıca ilgi alanları: Uluslararası ekonomik ilişkiler, yeni teknoloji ve toplumsal-ekonomik etkileri.

GÜNEY Kürşat (d. 1958): İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü öğrencisi.

KOPARAN Ergin (d. 1952): Çevirmen: İ.Ü. İktisat Fakültesi'ni bitirdi. Edebiyat sorunları ve şiir çevirileri yapmaktadır: **Alabama'da Şafak** (L. Hughes).

NUTKU Uluğ (d. 1935): İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi. Aynı yerde 1969'da asistan; 1974'te, **Yeniçağ Felsefesinde Apriori Problemi** konulu teziyle doktor, 1979'da da **Antropolojinin İnsan Kavramıyla Ethik'in İnsanlık Kavramı Üzerine Bir Çalışma** konulu teziyle doçent oldu Başlıca çalışma alanı bilgi kuramıdır.

TİMUÇİN Afşar (d. 1939): Montréal Üniversitesi Felsefe Fakültesi'ni bitirdi (1967). İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde **Descartes'cı Bilgi Kuramının Temellendirilişi** adlı çalışmasıyla felsefe doktoru unvanını aldı (1968/70). "Felsefe Dergisi"nin ilk kuruculuğunu ve yöneticiliğini yaptı. 1980'de Batı felsefesi tarihi doçenti oldu. Mimar Sinan Üniversitesi Devlet Konservatuvarı öğretim görevlisidir. Başlıca yapıtları: **Gerçekçi Düşüncenin Kaynakları, Gerçekçi Düşüncenin Gelişimi, Aristoteles Felsefesi.**

YENİŞEHİRLİOĞLU Şahin (d. 1946): Sorbonne Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nü bitirdi (1975). Aynı yerde, **Hegel'de Birey-Toplum-Devlet İlişkileri** teziyle (bas. 1985) felsefe doktoru unvanını aldı. 1976'dan sonra A.Ü. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Sistematik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı'nda öğretim görevlisi oldu. Aynı yerde, **Felsefe-Diyalektik-Bilgi Kuramı** teziyle (bas. 1982) doçent ve kürsü başkanı oldu. Başlıca yapıtı: **Felsefe ve Sanat.**

YERCİ Kadir (d. 1953): İ.İ.T.İ.İ.A. İktisat-Maliye Bölümü'nü bitirdi. Marmara Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Kamu maliyesi Anabilim Dalı'nda araştırma görevlisidir. İlgi alanı: İktisat ve maliye kuramı, yöntembilim ve kaynakça.

BIOGRAPHIES

ATASOY Haşmet (b. 1949): Graduate of economics (Federal Germany); received diploma with "Saving and Consumption Tendencies of Turkish Workers in Federal Germany". Main fields of interest: international economic relations, new technology and its socio-economic effects.

GÜNEY Kürşat (b. 1958): Student at the Department of Philosophy, Faculty of Letters, Istanbul University.

KOPARAN Ergin (b. 1952) : Translator. Graduated from the Faculty of Economics, Istanbul University. Has translations on literary questions and poetry: **Sunrise in Alabama** (L. Hughes).

NUTKU Uluğ (b. 1935): Member of the Department of Philosophy, Faculty of Letters, Istanbul University, where he was assistant in 1969, obtained his Ph. D in 1979 and habiliated in 1979. Dissertion: **The Problem of the Apriori in Modern Philosophy**; habilitation: **A Study on the Anthropological Concept of Man and the Ethical Concept of Humanity.** Field of study: theory of knowledge.

TİMUÇİN Afşar (b. 1939): Graduated from the Faculty of Philosophy, University of Montréal. Obtained his Ph.D. from the Department of Philosophy, Faculty of Letters, Istanbul University with **The Fundamentals of Descartes' Theory of Knowledge** (1968/70). Founded and directed the "Journal of Philosophy". Habiliated in the history of Western philosophy. Lector at the State Conservatoire, Mimar Sinan Universty Main works: **The Sources of Realistic Thought, The Development of Realistic Thought, The Philosophy of Aristoteles.**

YENİŞEHİRLİOĞLU Şahin (b. 1946): Graduated from the Department of Philosophy, Faculty of Letters, Sorbonne/Paris, where he obtained his Ph.D. with **Individual-Society-State Relations by Hegel** (printed 1985). Since 1976 lector at the Department of Systematical Philosophy and Logical Sciences, Faculty of Language and History-Geography, Ankara University, where he habiliated with **Philosophy-Dialectics-Theory of Knowledge** (printed 1982); acts as the director of the same department. Other main work: **Philosophy and Art.**

YERCİ Kadir (b. 1953): Graduated from the Department of Economics and Finance, Academy of Economics and Commerce, Istanbul. Lector at the Department of Public Finance, Faculty of Economics and Administrative Sciences, Marmara University. Field of study: theory of economics and finance, methodology and bibliography.

CONTENTS / SUMMARIES

HISTORY OF PHILOSOPHY

The Philosophy of Descartes as the Ideology of the Early Europen Bourgeoisie
Kürşat GÜNEY

In this article, the author, discusses why the philosophy of Descartes has its place at the beginning of the new age, by trying to show the relation of his philosophy (metaphysics, theory of knowledge) to the social conditions in which it flourished. The author, while indicating the characteristics of the philosophy of Descartes, shows how it corresponds to the ideology of the bourgeoisie in power at that time, and to the state order.

The Idea of Peace in the Classical German Philosophy

Erhard LANGE / Kâmil YALIN
Introduction to the Contemporary Thought

Afşar TİMUÇİN

The general characteristics of the contemporary thought, its socio-historical sources, its interrelations with the technical-scientific developments the outceme of the new scientific understanding the foundations of physchology, and its main tendencies, the foundation of sociology, and its main tendencies, microsociology; the contemporary meaning of art, changes in the artistic development, aesthetics as a science (or not), interdisciplinary relations, etc., all such items are subjects of this article, comprising an overall view of the twentieth century as the age of scientification.

PHILOSOPHICAL PROBLEMS

Research Note on the State and Society
Nicos POULANTZAS / Turkish by Ergin KOPARAN

Processes of the Formation, Diversity and Bases of the State
Maurice GODELİER / Turkish by Ergin KOPARAN
Authenticity - Efforts in developing
Conutries for self - understanding.
Self - Consciousness, Orientation and Solidarity

AESTHETICS AND THEORY OF ART

Introduction to the Promlems of the Sociology of Novel
Lucien GOLDMANN: Turkish by Şahin YENİŞEHİRLİOĞLU

Historical Poetica
Mikhail KHRAPCHENKO / Turkish by Kevser KAVALA

NEWS IN PHILOSOPHY

Present day Problems of the Philosophical Thought in Arabic Countries Karl MELZER / Turkish by Uluğ NUTKU

PHILOSOPHICAL BIBLIOGRAPHY

Source-Work of Philosophical Books in Arabic Letters (1849-1928) Kadir YERCİ

DICTIONARY OF PHILOSOPHY

Afşar TİMUÇİN
In this terminological study, the author defines and explicate the terms and concepts in philosophy with exemplary quotations.

Felsefe dergisi

86/1

Üniversitelerimizde Ders Veren Alman Felsefe Profesörleri • Eski Doğu'da Felsefi Düşüncenin Kaynakları • Hakikat Sorunu • Toplum Bilimi Yöntemleri • Türkiye'de Felsefe ve Felsefe Eğitimi • Mantıksal Olguculuğun ve Çözümsel Felsefenin Kaynağı • Felsefe Kitapları ve Yayınları

86/2

Ludwig Büchner ve Osmanlı Düşünürleri Üstündeki Etkileri • Tanzimattan Cumhuriyete Kadar Ahlak Öğretimi ve Ali Seydi Bey • Felsefe Neden ve Nasıl Eski Yunanistan'da Ortaya Çıktı • Kuvantum Fiziğinde Nesnel-Olan ve Öznel-Olan • Doğu Ülkelerinde Devlet Gücünün Pekişmesi ve Siyasal Ayrımlaşma • XVII. Dünya Felsefe Kongresi

86/3

Osmanlılar'da Bilim ve Bilimsel Düşünce Neden Gelişemedi • "Gülün Adı" ve Ortaçağ Felsefesi • Bilimler Tarihi'nin Felsefesi Üzerine Bir Deneme • Mantıksal Yapıda Dönüşümler • Fransa'da Yeni Geç - Burjuva Felsefe • "Korku Felsefesi"ne Karşı Barış Siyaseti • Dil, Düşünme ve Gerçeklik Birliğinin Yapısalcılık Tarafından Bozulması • Felsefe Haberleri, Kitapları ve Yayınları

87/1

İslam'da Barış • Batı Ortaçağ Felsefesine Genel Bir Bakış • Einstein ve Atom Savaşı • Bir Barış Felsefesi İçin • Evrensel (Global) Bir Sorun Olarak Barış • Gelişmekte Olan Ülkeler: Barış, Bağımsızlık, İlerleme • Jean-Paul Sartre'ın Barışa Bağlanışı • Barış Düşüncesi ve Sorunları • Platon ve Popper: Adaletli Toplum mu, "Açık Toplum mu?" • Birinci Felsefe ve Mantık Kongresi • Felsefe Yayınları

1500 TL.